U d'/of OTTAWA
39003000740448

640 - 1A - 22
370

DE LA DISCIPLINE INTELLECTUELLE

DU MÊME AUTEUR

Histoire du Canon de l'Ancien Testament (1890), 1 vol. in-8, 260 pages ..... 5 fr.

Histoire du Canon du Nouveau Testament (1891), 1 vol. gr. in-8, 305 pages ..... *Épuisé.*

Histoire critique du texte et des versions de l'Ancien Testament (1892-1893), 2 vol. in-8 ..... *Épuisé.*

Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse (1901), 1 vol. gr. in-8, XIX-212 pages ..... *Épuisé.*

Etudes bibliques, troisième édition (1903), 1 vol. in-8, 240 pages. 3 fr.

Les Evangiles synoptiques (1907-1908), 2 vol. gr. in-8, 1.014 et 818 pages ..... 30 fr.

Le quatrième Evangile (1903), 1 vol. gr. in-8, 960 pages ..... *Épuisé.*

L'Evangile et l'Eglise, quatrième édition (1908), 1 vol. in-12, XXXIV-280 pages ..... *Épuisé.*

Autour d'un petit livre, deuxième édition (1904), 1 vol. in-12, XXXIV-300 pages ..... *Épuisé.*

Simples réflexions sur le décret du Saint-Office *Lamentabili sane exitu* et sur l'Encyclique *Pascendi dominici gregis*, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 307 pages ..... 3 fr.

Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (1908), 1 vol. in-12, 295 pages ..... 3 fr.

La Religion d'Israël, deuxième édition (1908), 1 vol. in-12, 297 pages ..... 3 fr.

Leçon d'ouverture du cours d'Histoire des religions au Collège de France (1909), in-12, 43 pages 0 75

Jésus et la Tradition évangélique (1910), 1 vol. in-12, 288 pages.. 3 fr.

L'Evangile selon Marc (1912), 1 vol. in-12, 503 pages ..... 5 fr.

Choses passées (1913), 1 vol. in-12, X-398 pages 3 50

Guerre et Religion, deuxième édition (1915), 1 vol. in-12, 196 pages 2 50

L'Epître aux Galates (1916), 1 vol. in-12, 204 pages 2 50

Mors et Vita, deuxième édition (1917), 1 vol. in-12, pages. 1 50

La Religion (1917), 1 vol. in-12, 310 pages 3 50

ALFRED LOISY

DE LA DISCIPLINE INTELLECTUELLE

PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, Rue des Écoles, 62
1919

Universitas
BIBLIOTHECA
Travensis

BC
177
.L62
1919

AVANT-PROPOS

L'homme est un animal qui se croit intelligent. Sans doute l'est-il en quelque manière et à un certain degré ; autrement il n'aurait pas même l'idée de ce à quoi il prétend. Mais il prétend beaucoup, toujours enclin à se faire illusion sur la puissance de son esprit, sur la portée et la solidité de ses connaissances. Il ne lui a pas encore été donné de bien savoir ce que c'est que connaître, ce que peut être la vérité dans son esprit ; et depuis longtemps il disserte volontiers sur l'esprit et sur la vérité, comme s'il avait une pleine conscience de sa faculté de comprendre, comme s'il était armé pour pénétrer d'emblée le sens de l'univers.

Au fond de cette belle assurance il y a une foi qui est le ressort et la ressource de l'activité. Et cette foi, trop naïve peut-être, n'est pourtant point aveugle ; c'est, autant qu'il semble, l'intuition simple et prompte de la vie, la conscience et la volonté d'être. Mais on dirait que la nécessité même de vivre contraint l'homme vivant à ne point trop se regarder, parce qu'elle ne lui en laisse pas le temps, et qu'elle l'oblige à prendre des partis rapides non seulement dans son action mais déjà dans la pensée qui oriente celle-ci. Il est certain que la pensée plus ou moins réfléchie, la raison de l'homme, n'a pas montré d'abord à l'homme la vie de l'univers ni sa propre vie, la réalité des choses, comme elle était : la lui montre-t-elle en pleine vérité aujourd'hui ? L'histoire de l'esprit humain, s'il était possible de l'écrire tout entière, ne pourrait-elle pas à volonté s'intituler histoire de la raison ou bien histoire de la folie ? Une grande anarchie intellectuelle a toujours régné dans cette humanité qui s'est si hâtivement et si hautement proclamée intelligente et raisonnable ; l'on est même tenté de se

demander si la confusion de cette Babel n'augmente pas à mesure que se développe la culture humaine, si l'opposition contradictoire des mentalités collectives ne va pas plutôt en s'accentuant, et si l'équilibre des esprits individuels ne devient pas de plus en plus instable.

Il n'en serait point ainsi dans le cas où l'intelligence et la raison, comme il paraît généralement admis, seraient dans tous les hommes une même puissance absolue, capable d'atteindre parfaitement son objet, à savoir l'homme lui-même et l'univers qui le porte. Pas n'est besoin d'un long et minutieux examen pour s'apercevoir que notre faculté de connaître est loin d'être un instrument de précision, et que nos connaissances n'ont jamais été, qu'elles ne sont pas, que probablement elles ne seront jamais l'expression adéquate des réalités qu'elles représentent. Faculté et connaissances ne laissent pas de posséder quelque valeur, puisqu'elles sont, et qu'aussi bien elles servent à quelque chose. Mais cette valeur ne serait-elle pas, comme quelques-uns l'ont pensé, essentiellement rela-

tive, et cette utilité ne serait-elle pas, comme d'autres l'ont professé, limitée aux conditions extérieures de l'existence, la raison n'étant, en ses différents aspects et en toutes ses applications, qu'un auxiliaire plus ou moins efficace dans la lutte que les hommes, pour leur subsistance, ont accoutumé de soutenir avec la nature et aussi entre eux ?

La raison et la science, à la vérité, sont cet auxiliaire, mais elles sont plus que cela, car elles touchent à bien autre chose ; et leurs efforts, si incertains qu'ils soient dans leurs directions, si chétifs qu'ils soient dans leurs résultats, n'en témoignent pas moins d'une communion intime avec l'univers vivant, et d'une étroite solidarité avec ce qu'on pourrait appeler l'âme de l'humanité, c'est-à-dire sa vie morale. L'enfantillage des conceptions humaines sur le monde est comme un songe du réel, mais c'est déjà un songe, une image quelconque de la réalité. La contribution essentielle de la raison et de la science à l'éducation des hommes prouve aussi que, nonobstant leurs incalculables aberrations et l'abus volontaire qui a été fait de leur service

par les plus habiles et les plus forts aux dépens des plus faibles ou des plus scrupuleux, elles sont ou elles peuvent être des instruments de progrès moral. Par conséquent, la question qui se pose à leur sujet est justement de savoir si la meilleure garantie de leur sain exercice ne serait pas dans leur subordination à la fin morale de l'humanité.

Nul n'ignore que dès longtemps se sont rencontrés des hommes qui se disaient sages ou amis de la sagesse et qui ont exalté la primauté de la raison et de la science comme du seul agent du progrès humain, si ce n'est même comme du principe unique et de l'arbitre souverain de la moralité. Cette opinion si avantageuse que la raison s'est donnée d'elle-même pourrait bien tenir à une grave méconnaissance tant de son propre caractère que de la source d'où provient la moralité parmi les hommes. La raison s'est formée lentement dans l'humanité ; elle n'a jamais été et elle n'est pas, tant s'en faut, égale ni tout à fait semblable en tous les individus humains. D'autre part, la moralité humaine, à en juger par le fait, n'est point issue et elle

ne procède pas des spéculations de l'esprit personnel ni des expériences dites rationnelles et scientifiques, mais d'un sentiment plus profond que toutes ces considérations et ces observations de la raison. le sens de la solidarité, du lien qui rattache l'individu à son groupe familial et social, qui le fait membre d'un corps dont sa vie, toute sa vie, sous toutes ses formes et dans tout son développement, est de toute façon dépendante. Ce sentiment pourrait bien être aussi celui du rapport essentiel qui existe entre cette loi de l'humanité et la loi de l'univers. D'où qu'il vienne et où qu'il tende, quels qu'en soient la racine dernière et l'aboutissement dans l'infini, il n'est pas né dans l'humanité, il ne subsiste pas en nous comme une donnée abstraite de la raison, un principe démontré par le raisonnement et vérifié par une statistique d'expériences exactes; il y est plutôt comme une intuition obscure de ce qui doit être, comme une conscience plus ou moins nette de cette obligation, comme l'aperception et l'appréciation de ce bien, comme une aspiration et une volonté supérieures tournées

vers lui, réclamant, pour l'accomplir, le concours de tout l'être humain.

Le tort des sages a été souvent de considérer l'humanité comme faite et parfaite, ou tout au moins comme susceptible de l'être moyennant l'application d'un programme facile et strictement défini, alors que l'humanité n'en est encore et toujours qu'à se faire, la loi de son existence étant, sous peine de décadence irrémédiable, celle d'un perfectionnement continu. Nous disons sa loi, et non pas son histoire ; car ce perfectionnement, le progrès humain, n'est sensible que si l'on regarde l'ensemble, et le détail apparaîtrait plutôt comme la succession d'innombrables efforts que suivent tout autant de faillites ; mais, eu égard à la perspective générale, il faut que les faillites ne soient pas entières, puisque nous voyons à travers toutes ces déconfitures se créer comme un trésor d'humanité. La vraie sagesse pourrait donc être, au lieu de définir absolument la règle et de prétendre réaliser actuellement le plein bonheur de l'humanité, de discipliner un effort qui s'est montré prompt au découragement

quand il s'est vu nourri d'espérances fragiles, et qui probablement se soutiendra mieux s'il sait la mesure de son pouvoir. Une telle discipline peut se concevoir indépendamment d'un système de philosophie qui soit censé interpréter en toute exactitude l'essence de l'univers.

Si peu humain que soit encore l'homme, c'est par la discipline qu'il s'est imposée qu'il est devenu ce qu'il est. C'est le dressage social qui a fait l'être humain, qui a développé la personnalité humaine, qui a créé l'idéal de l'humanité et qui a pourvu au progrès de cet idéal. Non qu'il en ait été, qu'il en puisse être la source profonde ; car cette source ne saurait être que le fond même de la nature humaine et de l'être universel dont cette nature est une manifestation. Mais la vie sociale a été la condition, le milieu indispensable de l'éducation humaine, du développement intellectuel et moral de l'humanité. Aussi bien, en disant que l'homme s'est imposé une discipline, n'entendons-nous point signifier que chaque individu se la soit à lui-même choisie, mais que l'homme social, la société humaine, y a sou-

mis l'homme individuel, le membre de la société. Ainsi en est-il encore, même, — à moins qu'il ne faille dire surtout, — dans les sociétés les plus individualistes, celles où la personnalité humaine est élevée au plus haut degré de conscience et de vraie liberté, attendu que, dans ces sociétés, la discipline, pour être moins uniforme, plus souple et plus variée, n'en est pas moins forte ni, — pour employer le mot juste, — moins réellement contraignante.

Tout homme est ce que le fait cette discipline, et les défauts généraux d'une société, tirés à milliers d'exemplaires dans les individus, sont les défauts mêmes de son institution, de son système d'éducation, de sa législation, de sa coutume, ceux qu'a tolérés ou favorisés son commun esprit. Ces défauts, d'ailleurs, existent par rapport à un idéal supérieur dont l'homme s'entretient consciemment et qui est le ferment moral de toute société, l'excitateur de toute moralité. De là vient cette dualité depuis longtemps signalée dans l'être humain, qui apparaît comme tiraillé entre deux tendances contraires : les instincts de sa nature

physique, qui semblent poursuivre une satisfaction égoïste, bien que, si l'on va au fond, ces instincts mêmes, dans les conditions normales de leur exercice, soient tout autant coordonnés à la conservation de l'espèce qu'à celle de l'individu, non pas précisément à son désir ou à son besoin de jouissance ; et les instincts ou les aspirations de sa nature morale, qui semblent poursuivre une fin désintéressée, souvent en contradiction avec les appétits de la nature sensible, à ce qui paraîtrait l'avantage personnel de l'individu, bien que celui-ci, à mesure qu'il est plus conscient de ces hautes aspirations et les suit plus généreusement, y trouve une jouissance plus profonde que dans tous les plaisirs dits naturels. L'homme s'est comporté comme s'il entreprenait une lutte contre lui-même, et l'on doit ajouter, comme s'il était incapable de la mener jusqu'au bout ; car il y a dans toutes les sociétés, même, — on pourrait dire surtout, — dans celles qui possèdent l'idéal moral le plus élevé, un abîme entre cet idéal et la pratique de la vie, et le même écart se retrouve à des degrés divers en chaque indi-

vidu. La vie de l'esprit n'en est pas moins considérée comme aussi réelle, sinon plus, que la vie de la chair, et les sages qui ont pensé découvrir que la première n'était qu'illusion, s'ils ne pouvaient, grâce à l'infirmité de notre nature, manquer de faire des adeptes, n'ont pourtant jamais réussi à introduire leur opinion dans la conscience de l'humanité : ils ont aidé beaucoup de médiocres à être encore plus petits et moins bons, ils ont contribué à perdre certaines sociétés dont d'autres, moins soucieuses de jouir que de grandir, ont pris la place. L'observateur attentif ne saurait toutefois se dissimuler que l'expérience des siècles est encore bien courte, malgré le temps écoulé ; que l'animal dit homme est loin d'être élevé à la dignité par lui-même impliquée en son nom ; que devant son intelligence encore naissante et incertaine les problèmes les plus graves touchant le caractère de sa propre existence et la direction qu'il conviendrait d'y donner sont actuellement posés plutôt que résolus; que du moins ces problèmes sont, pour ainsi dire, constamment à l'ordre du jour ; que celui de la disci-

pline qui fait l'homme est comme renouvelé sans cesse par l'évolution de l'humanité.

Autant dire que le sujet n'est pas de ceux qui se peuvent traiter définitivement. Dans un précédent onvrage (1) l'on s'est efforcé d'en donner quelque idée générale, et, si défectueux que soit l'aperçu synthétique où l'on s'est risqué, on ne se propose point de le reprendre ici pour le développer et l'approfondir ; ce seraient plusieurs volumes qu'on devrait écrire sur l'éducation, sur l'organisation de la famille, sur celle de la cité, sur celle de l'humanité, sur les principes de la morale et du droit, sur la psychologie des individus et sur celle des sociétés. Il y faudrait rassembler plusieurs compétences dont l'auteur ne se flatte pas de posséder une seule. Ce qu'il a voulu montrer dans l'ouvrage mentionné ci-dessus est le rapport essentiel de toutes ces choses avec la religion. Maintenant il croit opportun d'examiner plus attentivement le sujet de la discipline intellectuelle, bien que la discipline humaine lui apparaisse comme un

1. *La Religion*, ch. IV.

ensemble dont on ne peut aborder quelque partie sans mettre le tout en cause. Mais l'aspect intellectuel de cette discipline peut être considéré à part, et il mérite de l'être, parce que de celui-ci dépend l'équilibre et l'on peut dire la clarté du tout. Bien que l'intelligence ne soit pas tout l'homme et que la science ne soit pas toute la culture humaine ni l'unique principe de son progrès, intelligence et science ne laissent pas d'être nos guides nécessaires ; à elles appartient le contrôle et en quelque mesure la direction de notre existence. Il importe souverainement d'être fixé sur leur nature, leur fonction, les moyens de les perfectionner, de les adapter à leur objet, en les préservant d'égarements qui sont de conséquence pour toute la vie humaine, entendons pour le régime entier de notre existence individuelle et sociale.

Ainsi compris, le sujet reste encore trop vaste pour qu'on essaie de l'examiner dans toute son ampleur par une discussion méthodique de toutes les questions spéciales qui en dépendent. Le lecteur ne trouvera dans ce modeste opuscule ni les spéculations d'une

philosophie originale, ni les résultats longuement élaborés d'une science exacte, mais, — on l'espère du moins, — quelques réflexions de bon sens et quelques indications fondées sur l'expérience. On ne lui offre pas un traité complet de pédagogie intellectuelle, on lui soumet seulement de simples remarques sur le caractère et sur la valeur de l'intelligence et de la science ; sur la nécessité d'une discipline de l'esprit et sur l'objet de cette discipline ; sur les inconvénients de telle discipline qui est assujettie à un dogme religieux intangible ; sur les abus d'une critique dite purement rationnelle et scientifique en matière de religion et de morale ; sur l'inséparabilité du vrai et du bien et sur la part de moralité qui entre, qui doit entrer dans la discipline de l'intelligence. Peut-être aura-t-on l'air de dire des choses que tout le monde savait : il n'est pas inopportun de les rappeler, si beaucoup de ces choses connues de tout le monde sont aussi bien de celles auxquelles presque personne ne pense.

Octobre 1918.

DE LA

DISCIPLINE INTELLECTUELLE

CHAPITRE PREMIER

DE L'INTELLIGENCE ET DE LA SCIENCE

Voir et savoir est une prérogative de l'humanité. Connaître, c'est voir ce qui est ; savoir c'est se rendre compte en quelque manière du comment et du pourquoi de ce qu'on a vu. Mais la simple connaissance et la connaissance scientifique sont chose infiniment variées, non seulement quant à leur objet, mais quant à leur forme et à leur degré. Nous croyons connaître, nous croyons savoir, et généralement nous connaissons mal ce que nous connaissons, nous ne savons pas du tout ce que c'est en nous que connaître et que savoir.

I

Profonde et mystérieuse est la racine de l'intelligence. Les actes de cette faculté peuvent se définir pour nous en trois mots : sentir, comprendre, signifier ; mais chacun de ces mots représente une réalité obscure ; il devient une énigme pour qui s'efforce d'analyser les idées qui sont derrière les mots, les objets qui sont derrière les idées. Sentir, c'est le problème de l'instinct et de l'intuition ; comprendre, c'est le problème de la raison ; signifier, c'est le problème du langage. Connaître vraiment, ce serait comme pénétrer d'un seul regard ce qui est, et avoir la conscience claire de tout. Nous ne savons si une telle connaissance existe dans l'univers, et il nous semble plutôt que, si elle était réalisée quelque part, elle serait exclusive de toute autre connaissance, de toute conscience limitée ; mais nous sommes certains au moins que ce n'est pas la nôtre. Nous nous trouvons, nous nous voyons comme emboîtés dans un monde qui phénoménalement nous est

extérieur et dont substantiellement nous faisons partie, en sorte qu'il est en nous, et que nous le regardons hors de nous. En lui nous vivons, et l'on dirait que la conscience que nous prenons de nous-mêmes nous détache de lui ; puis quand nous voulons expliquer notre pensée consciente, nous la parlons, et l'on dirait que le discours la détache de nous pour en faire une sorte de monnaie courante dans le commerce humain. A sa première étape, notre connaissance touche et perçoit vaguement le réel ; à la seconde, elle le définit, en se repliant sur elle-même, dans une idée qui est comme une réduction, une image dérivée et abrégée, de l'impression reçue ; à la troisième, elle extériorise cette image dans une espèce de notation musicale, la parole, qui se traduit elle-même, chez l'homme déjà cultivé, dans une façon de chiffre représentatif du discours, à savoir l'écriture. Et nous avons pris l'habitude de regarder comme connaissance les idées, même les mots, parlés ou écrits, bien que les unes et les autres ne soient pas la représentation formelle des choses, mais plutôt un système construit pour la direction pratique de notre existence consciente et pour la communication avec

nos semblables. Il y a quelque naïveté à supposer que cela soit une connaissance parfaite du monde et de nous-mêmes, la connaissance de ce qui est.

L'homme a développé pour son utilité la raison et le langage, de l'une et de l'autre il a tiré la science, mais il n'a pas sur la terre, autant qu'il le croit, le monopole de la connaissance. Si les animaux supérieurs autres que l'homme n'ont encore qu'un rudiment de raison et de langage, tout ce qui a vie paraît plus ou moins capable de sentir, et déjà même les végétaux ont un commencement de sensibilité. L'on peut dire sans trop d'hésitation que sur notre planète la connaissance procède immédiatement de la vie, qu'elle est, dans l'être vivant, comme un corollaire de l'individuation. Mais la connaissance est nécessairement limitée par les conditions de cette vie. L'intelligence du microbe doit être courte, l'aire de son activité étant restreinte ; mais le microbe a un soupçon d'intelligence, disons d'instinct, pour ne froisser aucune susceptibilité parmi les hommes. Le mot sentir ou pressentir convient pour signifier cette connaissance élémentaire qui n'est pas réflexion ni parole, mais

impression accompagnée de perception, l'impression de ce qui est, qui nous rencontre et que nous rencontrons, et la perception quelconque de cette réalité qui n'est pas nous et qui agit sur nous. L'impression est reçue par les sens et transmise à leur centre vital qui, réagissant sur l'impression subie, entrevoit la cause. Si cette perception sentie réclame un effort pour se dégager de l'étreinte extérieure, ou pour y résister, ou pour s'y adapter, le même centre vital le commande, et c'est le rudiment de la volonté ; l'être vivant s'y porte, et cet exercice est l'action. La vie animale est remplie de ces impressions et des mouvements de perception, de volition, d'action, qui en résultent. Tout cela paraît coordonné à la protection de la vie, aux fonctions de nutrition et de reproduction, c'est-à-dire à la conservation des individus et des espèces, celles-ci étant comme des formes collectives de vie permanente, chaînes d'individus liés entre eux par le mystère de la génération. Mais le champ des impressions, des perceptions, des volitions, des actions, s'étend de plus en plus au delà de ce qui intéresse directement ces fonctions, selon la mesure où la vie prend dans les êtres un caractère plus marqué

d'intellectualité, progrès qui est en rapport avec le développement des sens et du système nerveux. Les sens nous apparaissent comme des formes spéciales du toucher ; mais l'être vivant qui possède seulement le sens général du toucher, impressionné en gros, si l'on peut dire, par le contact immédiat des choses, est au plus bas degré de la vie et de l'intelligence, tout près de la plante, qui a quelque chose de ces impressions tactiles et des formes d'activité qui y correspondent. Avec la différenciation et le perfectionnement des sens naît la variété des impressions, des sensations, des perceptions, et de toute l'activité vitale, aussi une certaine liberté de mouvement et d'action. L'existenee du ver de terre est plus variée que celle du microbe ; l'existence de la fourmi est plus variée que celle du ver de terre ; l'existence de l'aigle, celle du chien sont plus variées que celle de la fourmi ; et l'existence de l'homme est assurément plus variée encore que celle de l'aigle ou bien celle du chien.

Mais ce qu'on ne saurait trop considérer, c'est que l'intelligence humaine est comme l'épanouissement d'une activité dont le commencement se manifeste avec la vie sous sa forme la plus rudi-

mentaire. L'homme peut être le plus intelligent des animaux, il n'est pas, en ce qui regarde l'intelligence, d'un autre ordre que les animaux. Et parmi les familles humaines, entre les individus de chaque race, n'en est-il pas qui ne s'élèvent guère au-dessus des espèces animales qualifiées de bêtes ? Même dans l'existence des individus les plus intelligents n'y a-t-il pas des parties et des moments qui, soit régulièrement, soit accidentellement, ne sont que de la bête? On n'exalte pas plus qu'il ne faut l'animal en disant que son instinct est de l'intelligence bornée ; on ne rabaisse pas plus qu'il ne convient l'homme en disant que son intelligence est un instinct plus développé, plus averti, sinon plus affiné. Tout ce qui vit sur la terre est de la même souche vivante ; les animaux sont nos frères inférieurs, mais ils sont nos frères, comme le disait François d'Assise, et nous n'avons point à les regarder de trop haut.

Nous avons accoutumé, semble-t-il, de réfléchir plus qu'eux, et nous avons une conscience plus claire, pas très profonde pourtant ni très assurée, de ce que nous sommes. Mais enfin nous pensons, et c'est quelque chose ; c'est plus que

percevoir simplement. La perception est une intuition ; mais cette intuition, dans l'animalité commune, ne laisse pas d'être superficielle et grossière. Ce qu'on appelle dans l'homme intuition, et qui caractérise, dit-on, le génie, est quelque chose de plus pénétrant, mais de limité, et qui est conditionné par la réflexion. Nos intuitions se définissent en pensées. Penser est réfléchir, revoir ses impressions, examiner ses sensations, définir ses perceptions, créer en soi la représentation du monde au milieu duquel on vit, et de telle sorte que cette représentation serve à orienter l'activité. En cela est l'avantage de la pensée ; là aussi est son écueil. La perception peut en certain cas être dupe de l'impression ; la pensée peut être dupe d'une perception fausse, et aussi d'elle-même, en s'empêtrant dans son propre travail. L'intelligence des animaux n'est pas un instrument de précision ; la nôtre non plus. L'inégalité de l'intelligence existe chez les animaux au sein de la même espèce ; elle existe aussi chez nous. Et en chacun de nous l'exercice de l'intelligence est conditionné par toutes sortes de circonstances qui l'excitent ou le ralentissent, le favorisent ou le compromettent. La même di-

versité se rencontre dans les aptitudes intellectuelles et morales de individus que dans leurs qualités physiques ; et dans chaque individu les mêmes variations d'état et de dispositions se remarquent pour ce qui est de l'ordre dit spirituel que pour l'ordre corporel et pour la santé. L'homme, qui n'est pas un animal très robuste, n'est pas non plus une très forte machine à penser. Le fait est qu'il pense, il croit penser, il gouverne plus ou moins son action par sa pensée, vraie ou fausse, bonne ou mauvaise.

L'on dira, et il est certain, que la vérité ou la fausseté des idées, la bonté ou la malice des sentiments et des œuvres sont-elles-mêmes choses très relatives. Dans une certaine mesure et à première vue, précisément parce que notre intelligence est un instrument assez médiocre, le vrai et le faux, le bien et le mal sembleraient être ce qui est traditionnellement admis ou rejeté en un milieu donné. Mais il ne s'ensuit pas que le principe du discernement entre le vrai et le faux, le bien et le mal, n'ait un caractère plus ferme que ses applications et qu'on ne puisse même le qualifier d'absolu. Au fond de tout notre système de connaissance est la notion, ou la persuasion, ou

l'intuition d'une conformité native, essentielle, de nos perceptions et de nos idées avec le réel, et cette correspondance est d'ailleurs garantie par le fait que notre activité intellectuelle et morale s'adapte tellement quellement à l'ensemble vital dont nous faisons partie. Si notre espèce était radicalement folle, elle aurait disparu depuis longtemps. Il y a un vrai, il y a un bien, le vrai étant comme le type dont se rapproche notre pensée, qui devient une aberration dans la mesure où elle s'éloigne de ce type parfait qui est pour ainsi dire l'esprit de la réalité connaissable, et le bien étant le type dont se rapproche notre action, qui devient une faute ou un crime dans la mesure où elle s'écarte de ce modèle qui est comme l'esprit de la réalité désirable en sa perfection morale. Notre vérité, notre bonté ne sont jamais qu'approximatives, lacuneuses, plus ou moins mélangées d'erreur et de mal, plus ou moins variables comme les conditions et les expériences de notre vie ; elles existent pourtant, et elles sont en substance ce qu'elles ont la prétention d'être, une vue du réel et une réalisation d'ordre selon l'esprit, de perfection morale. La valeur de ces notions se démontre par l'expérience, puisque l'homme

réalise du vrai et du bien ; mais il ne le fait pas sans difficulté, ni sans effort, ni sans mécompte, ni sans défaillance. A prendre les choses dans l'ensemble, on croirait que l'humanité, s'essayant à vivre dans la sphère de l'esprit, a entrepris une expédition aventureuse où elle récolte ce qu'elle peut.

Il est permis de dire qu'elle récolte, parce que la société des hommes vit sur le capital ainsi accumulé par les générations qui se succèdent. La vie humaine est une vie sociale, plus intimement et plus parfaitement sociale que celle des animaux qui ont accoutumé de vivre en groupe, même de ceux dont on peut dire que toute l'existence est rivée à la collectivité, comme les abeilles ou les fourmis. Car les fonctions individuelles, à mesure que les sociétés humaines se développent, sont bien plus diversifiées que celles des abeilles ou des fourmis, sans que le rapport social soit pour cela moins étroit ; une marge de plus en plus considérable y est laissée à l'initiative de l'individu sans que cette émancipation aille jusqu'à libérer celui-ci du lien social ; les sociétés qui tombent dans un individualisme exagéré se détruisent elles-mêmes. Une société n'est flo-

rissante que par le développement de l'activité libre dans les individus, mais c'est à condition que cette activité soit ordonnée, on pourrait dire coordonnée réciproquement à l'activité commune, chacun contribuant en quelque manière au bien-être de tous, et tous au bien-être de chacun. Le succès de l'activité individuelle n'est d'ailleurs concevable qu'en cet encadrement. Sans seulement qu'il s'en aperçoive, l'homme est un produit social. C'est la société qui lui a mis en main ses moyens de travail et qui l'a instruit pour l'action. Il ne tient pas que physiquement, par sa naissance et par sa présence, au groupe dans lequel il vit ; il n'y tient pas non plus que par la plus rigoureuse nécessité de son existence, mais aussi bien par toutes les ressources et les instruments de son activité spirituelle, qui lui sont fournis par la société. C'est la société qui met à sa disposition le fonds de connaissances sur lequel elle vit, tout comme elle le fait profiter de toutes les ressources matérielles qu'elle s'est créées et par lesquelles est assurée sa subsistance. L'intelligence elle-même est, jusqu'à un certain point, un fruit de la société ; car c'est seulement au cours des siècles, dans la longue série des

générations, que s'est formée, affermie, développée notre faculté de connaître, et par le frottement social, la vie de société, les exigences croissantes du commerce humain pour le maintien et l'amélioration de l'existence commune. Le principal instrument de ce commerce, le grand moyen de cette éducation humaine a été le langage.

Quoi qu'il prétende, l'homme n'est pas plus le seul animal doué de la parole qu'il n'est le seul animal pourvu de la connaissance ; mais, comme il est le seul animal, autant que nous en pouvons juger, qui ait acquis une faculté indéfinie de réflexion, il est aussi le seul qui ait vocalisé sa pensée dans une musique aussi variée que le travail de son esprit, et qui ait noté cette musique, afin de procurer en quelque manière et comme en dehors de lui la conservation des connaissances une fois réalisées, ou bien de consacrer à jamais le souvenir de faits importants à la communauté. L'homme s'est instruit de plus en plus à signifier sa pensée par la voix et par le symbole extérieur de l'écriture. Pour ce qui est du langage, le point de départ lui a été fourni par sa nature animale. Même les animaux inférieurs ont un langage

rudimentaire de signes par leurs mouvements, et beaucoup d'animaux supérieurs ont de plus la voix ; mais la variété manque à leur langage, comme elle doit manquer dans le travail de leur faculté connaissante. Ni le hennissement du cheval, ni le rugissement du lion, ni le chant du rossignol, ni celui du coq, ni le gloussement de la poule ne sont dépourvus de signification, mais la formule en est relativement simple et uniforme comme les impressions intimes auxquelles ils correspondent. L'homme est le plus et le mieux parlant des animaux parce qu'il est celui dont l'intelligence est la plus agissante, celui dont les impressions, les sentiments, les perceptions sont les plus diversifiés, les plus réfléchis, les plus raffinés.

Le langage s'est assoupli et approprié à la traduction de toute cette gymnastique intérieure ; il est même devenu chez les peuples les plus cultivés un art profond avec ses règles et ses œuvres, qui deviennent des moyens d'éducation humaine. Le perfectionnement de ce mécanisme est en rapport si étroit avec celui de l'esprit humain, on peut dire de l'âme humaine, que l'un n'est pas séparable de l'autre et que le langage est comme

le complément naturel de notre activité mentale, la forme qui parachève cette activité dans une détermination sensible, où elle trouve un appui naturel. Tant s'en faut que l'homme parle constamment ce qu'il pense et ce qu'il sent ; mais quand besoin lui est de dire ses pensées et ses sentiments, le langage même l'aide à préciser les unes et les autres, sans que, pour l'ordinaire, il peine à trouver les mots et formules qui conviennent à leur expression. Pensées et sentiments se définissent spontanément dans les termes qui les rendent communicables.

Pourtant cette musique des mots est loin de représenter exactement tout notre travail mental, toute la vie de notre esprit. Le langage est essentiellement un moyen de communication, un instrument de communion, qui appartient à la communauté pour son usage, en vue de son entretien. L'idée d'un langage purement individuel serait un non-sens. Aussi bien peut-on dire d'une langue qu'elle représente le courant des idées, sentiments, coutumes, pratiques, ressources naturelles et acquises, qui sont le patrimoine, la propriété collective du groupe humain qui parle cette langue. Chacun, il est vrai, en s'en servant, y met

une empreinte personnelle ; mais l'on peut dire sans paradoxe, et que l'empreinte reçue par l'esprit de l'individu moyennant le langage dont il a été instruit est plus profonde que celle dont il affecte le langage même en s'en servant, et que chaque âme, même la plus simple et la plus ouverte, garde par devers soi un secret non traduit et intraduisible dans le système verbal de la collectivité. L'originalité des conceptions et des sentiments y est nécessairement émoussée, et le langage, au lieu d'en exprimer toute la vie, leur donne quelque chose de son caractère général et abstrait. Il est même permis de soutenir que le langage implique une équivoque inévitable, tous logeant sous le même vocable les diverses nuances qu'une idée ou un sentiment peuvent revêtir chez les différents individus : ce n'est pas tout à fait la même idée ni le même sentiment qui se trouvent ainsi figurés par le même mot. En toute vérité, le langage est quelque chose de convenu, non seulement parce que les signes verbaux sont comme une monnaie d'échange, mais parce que, dans l'usage, cette monnaie ne représente pas des valeurs tout à fait identiques et constantes.

Ainsi le langage est en déficit comme expres-

sion de la vie. Mais sa fonction essentielle n'est pas d'exprimer la vie, c'est d'être un moyen d'union sociale et d'éducation collective. Il est dans une société le principal instrument de sa tradition. Le langage, qui est collectif, informe l'esprit, qui est individuel ; il lui donne la clef du trésor social, et il encadre l'individu dans la société, le mettant à même d'agir sur elle par le moyen dont elle s'est servie d'abord pour agir sur lui. Pour tout dire en un mot, le langage est une forme du lien social. Les groupes humains qui ont un langage commun forment une humanité à part, et, à travers les divisions politiques, ils ne laissent pas de conserver en quelque façon la même patrie. Si jamais les peuples instituent sur la terre une fédération universelle qui amène entre eux des rapports actifs et permanents, il est à prévoir qu'à raison même de ces rapports et pour les garantir se formera tôt ou tard une langue universelle, qui sera enfin la langue de l'humanité. Cette langue appartient encore, comme l'humanité même, au domaine de l'idéal, — ne disons pas de la chimère, puisque langue et société universelles sont dans la logique du développement humain. — Mais on ne saurait

trop insister sur le caractère social, traditionnel, par conséquent aussi religieux et sacré, du langage. A y bien regarder, il n'y a pas de littérature profane, et il ne devrait pas y avoir de littérature immorale.

L'art matériel de l'écriture n'est qu'un moyen de donner au langage une consistance durable, en épargnant à la mémoire des hommes un fardeau que le progrès même de leur culture rendrait trop lourd. L'écriture perpétue la parole, et il est à remarquer que, si l'écriture a commencé par être idéographique, elle a dû devenir assez vite représentative du discours et figurer directement la parole, un système d'écriture purement idéographique étant, dans la pratique, insuffisant pour une société où la réflexion a pris de l'ampleur, les fonctions individuelles beaucoup de diversité, les sentiments humains quelque délicatesse. L'idéographie se trouve avoir un caractère trop général et trop abstrait pour l'utilité sociale qu'on y cherche, et l'on s'exerce à peindre le langage, afin de ne rien laisser perdre de ce que peut exprimer le discours. Du reste, il n'y a pas lieu de nous étendre sur cette considération de l'écriture comme signe

permanent de la parole, et il suffit de marquer sa place, subordonnée à celle du langage, dans la culture humaine et dans le progrès de l'humanité. Les perfectionnements de l'écriture ont été en rapport avec ceux de la civilisation, et ils ont grandement contribué à la promouvoir, comme tout chacun peut s'en convaincre en méditant un instant sur les conséquences qu'a eues l'invention de l'imprimerie.

II

Intelligent, l'homme a voulu être savant, et il l'est devenu, ou il est en voie de le devenir. Le savoir humain est une réalité, comme l'intelligence de l'homme. Il importe d'en pénétrer le caractère et d'en mesurer le pouvoir, qui sont en rapport nécessaire avec la nature et la valeur de cette intelligence même. Déjà il est certain que le mot science, par lequel nous avons accoutumé de désigner l'ensemble de notre fourniture intellectuelle, est quelque peu ambitieux, attendu que nous ne savons, comme on l'a dit, le tout de rien, et pas même au juste ce qu'est notre savoir, les plus éminents de nos sages disputant encore sur

l'idée qu'on doit s'en faire et sur le crédit qu'il convient de lui attribuer.

La science est le répertoire, plus ou moins logiquement ordonné, des connaissances que sont nos idées. C'est l'habitude de l'homme, — il serait inconvenant et injuste de dire sa manie, — d'organiser en système rationnel, pour sa commodité, l'avantage de sa mémoire, la promptitude de ses décisions et la facilité de son action, les notions qu'il s'est faites de ce qu'il perçoit ; et c'est cette synthèse qu'il appelle science, la considérant comme la connaissance réelle des choses, non seulement quand il est avancé en civilisation, mais dans l'état que les civilisés qualifient de sauvage, et qu'on devrait plutôt regarder comme étant pour notre espèce une forme de culture assez appréciable. A la bien prendre, comme elle est entendue par ceux qui la gardent, la tradition d'un peuple censé inculte est déjà une philosophie générale de l'univers. Rien de moins, et rien de plus. Par la subtilité des combinaisons, qui embrassent non seulement les groupes humains dans leur constitution réelle, mais tous les êtres du ciel et de la terre, le système d'organisation, dit totémique, de certaines tribus australiennes,

est une science raffinée ; par l'enfantillage des conceptions, à peine est-ce un peu plus qu'un rêve. Or, tel est, en fait ou équivalemment, le fondement, ou, si l'on veut, le point de départ de toute science humaine, à l'égard duquel notre science ne se présente pas comme étant une chose essentiellement différente, une science qui serait toute vérité, en comparaison de celle-là qui renferme une si forte part d'illusion. C'est faute d'y avoir regardé de près que nous supposons une différence essentielle. Le progrès des connaissances fait ressortir les défauts de cette science primitive et nous aveugle sur l'infirmité de la nôtre. Mais il n'est pas nécessaire de remonter jusqu'aux origines des sociétés pour constater cette faiblesse, qui pourrait bien être congénitale, du savoir humain. La science du moyen âge n'est pas très loin de nous, et pourtant elle nous semble presque ridicule en beaucoup de ses parties, non seulement à raison de leur contenu puéril, mais aussi de l'assurance avec laquelle sont enseignées ces puérilités, assertions répétées des auteurs anciens ou bien déduites d'expériences incomplètes et mal vues. Dans les derniers siècles, le souci d'une méthode plus exacte a fait distinguer

peu à peu avec plus de netteté les déductions partielles, qui, fondées immédiatement sur les faits observés, participent à la certitude de ceux-ci, et les inductions plus générales par les quelles se relient ces conclusions particulières, inductions qui tiennent plus ou moins de l'hypothèse et moyennant lesquelles le tout peut constituer un ensemble logique. Nous sommes parvenus enfin au concept de l'évolution indéfinie en ce qui regarde la marche de l'univers, et à celui de la perfectibilité indéfinie en ce qui concerne le caractère de notre science. Grand progrès sur la science ancienne, qui pensait voir l'univers à l'état statique, comme une grande machine fonctionnant invariablement dans les conditions de son début, avec la terre pour centre de son mouvement, et qui considérait comme la dernière explication des choses les idées qu'elle se faisait de cet univers immuable. La notion du Dieu créateur et souverain maître, dans la théologie chrétienne, ajoutait au système un facteur arbitraire dont l'avantage était d'ordre purement moral. Mais, si notre méthode a plus de rigueur, ce n'est pas à dire qu'elle soit infaillible en ses résultats. Nous devons, au contraire, tenir pour assuré

que l'avenir corrigera dans notre science beaucoup d'erreurs dont nous n'avons pas seulement le soupçon ; et dès maintenant les divergences d'opinions qui chaque jour se produisent entre les hommes les mieux instruits, et sur les points les plus importants du savoir humain, nous avertissent de ne point exagérer l'ampleur ni la certitude de nos acquisitions scientifiques. Notre science se fait, se défait et se refait incessamment sous nos yeux. Incontestables sont les services qu'elle nous rend, mais non moins incontestable est son infirmité naturelle.

L'on pourrait dire des sciences particulières que ce sont plutôt des techniques, des méthodes d'observation dans un champ déterminé, qui donnent des résultats utiles en contribuant à une meilleure organisation de la vie matérielle ou à une plus intime connaissance du passé humain, connaissance qui peut être d'usage pour une meilleure organisation de la société. Toutes ces sciences, — et c'est leur plus grande qualité, — sont susceptibles de perfectionnement. Nous les voyons même se dédoubler, se multiplier, transformer, assouplir et affiner leurs procédés d'investigation, réaliser d'indiscutables progrès dans la

connaissance des faits naturels et dans l'appréciation des faits humains. Ce qui, au premier abord, ne semble pas avancer beaucoup, ce qui, dans tous les cas, se présente à nous comme un terrain d'hypothèses que plusieurs, jugeant superflu de s'y aventurer, ont appelé sans ironie le domaine de l'inconnaissable, c'est la connaissance foncière de l'être universel, de ce qu'est en sa réalité insondable le monde où nous sommes autant dire perdus, tant nous avons l'air de n'y être guère plus que rien. Quelle est la signification de l'univers, et l'univers a-t-il une signification, si ce n'est par rapport à nous, qui ne pouvons le concevoir autrement que significatif et comme réalisant une idée? En son fond et par lui-même, l'univers n'a pas de sens, il est ce qu'il est, comme l'antique Iahvé; c'est nous qui, n'ayant pas en nous-mêmes conscience nette de lui, nous exerçons à le concevoir et à le définir. L'exercice peut bien avoir pour nous une utilité pratique; mais, absolument parlant, bien que l'analogie ne doive pas nous décourager, il n'est peut être pas sans quelque ressemblance avec le travail des Danaïdes.

D'aucuns trouvent le problème tout simple ou

plutôt le nient. L'univers, remarquent-ils, est un immense laboratoire de chimie qui fonctionne automatiquement : combinaisons d'éléments incessamment renouvelées selon des lois immuables, immense amas de matière dont les atomes innombrables s'accrochent et se décrochent à l'infini. L'esprit, ou ce que nous appelons ainsi, notre esprit n'est qu'une sorte de frémissement superficiel et éphémère, un phénomène passager comme celui de la fleur qui se colore et se fane, de l'eau qui coule, du rayon qui brille ; mais ce phénomène n'est pas plus consistant, plus profond, plus durable qne l'éclat de la fleur, le miroitement de l'onde et la splendeur fugitive du rayon. La vie, même ce qu'on nomme la vie intellectuelle et morale, est un effet de réaction chimique, fatal en son évolution, nécessité, comme tout le reste, par les lois qui régissent les mouvements de la matière, parce qu'elle n'est autre chose qu'une forme particulière de ces mouvements.

Mais cette prétendue constatation du réel n'est aussi qu'une hypothèse sur la nature de l'univers et celle de l'homme. Du point de vue expérimental qui doit être le nôtre, ce que nous appelons esprit n'est pas moins réel que ce que nous appe-

lons matière. Si nos pensées sont fugitives, la conscience que nous en avons est relativement durable. La vie n'est pas incluse dans l'ordre commun des phénomènes chimiques; elle comporte une spontanéité qui devient de plus en plus consciente d'elle-même à mesure que s'élève l'échelle des espèces animales; et cette conscience dans l'homme est irréductible à une simple combinaison d'atomes, bien qu'elle soit physiologiquement coordonnée à de telles combinaisons, et quand même elle en procéderait en quelque manière. Car si la combinaison chimique était le principe de la vie, la conclusion à tirer de ce fait ne serait pas que tout est matière et combinaison d'éléments matériels, mais qu'il y a déjà dans toute combinaison chimique et dans tout élément dit matériel, de la vie, de la force et de l'esprit, vie potentielle, force et esprits latents, mais prêts à se manifester dès que les conditions de leur épanouissement seront réalisées. L'explication matérialiste de l'univers n'est donc pas une explication véritable, mais une assertion gratuite, qui dépasse de beaucoup les expériences jusqu'à présent faites, à moins qu'elle n'y contredise.

Cette conception du monde, toute statique au

fond, n'est pas plus solide que la vieille métaphysique avec son Dieu créateur, gardien immuable de l'ordre établi par lui-même en son œuvre au commencement des temps, dirigeant tout par une sagesse qui a tout prévu et une volonté qui mène infailliblement le monde et l'homme à des fins prédéterminées. Encore est-il que cette métaphysique transcendante était une explication logique de l'univers, bien qu'elle apparaisse de moins en moins fondée dans la réalité de l'expérience ; et qu'elle avait une portée morale dont est dépourvue la conception matérialiste, quoique cette efficacité morale soit compromise irrémédiablement dès que la théorie métaphysique se trouve ébranlée. Ancienne conception absolue du dogme religieux et de la science rationnelle, qui se flattait de fournir une justification certaine à la foi mystique et un fondement inébranlable à la moralité. Ensemble d'idées de plus en plus désuètes et dont l'évidente fragilité, le croissant discrédit ont paru aux amis de la raison pure et de la pure science être la condamnation de la foi et de la morale religieuses, dont ces idées n'étaient, au vrai, que l'interprétation et l'apologie toutes relatives, non la base réelle et profonde.

A proprement parler, la science humaine n'est pas une pleine réalisation de connaissance, c'est un effort plus ou moins continu vers la connaissance, avec réalisation partielle, inadéquate, superficielle, de l'objet poursuivi, l'effort lui-même n'étant point concevable sans cette réalisation incomplète. Mais la réalisation n'est point achevée, elle n'est qu'ébauchée, ce qui n'empêche pas les nécessités pratiques de notre existence de nous la faire tenir en quelque façon comme accomplie. Il nous faut au jour le jour vivre et agir, sans attendre que nous sachions ce qu'actuellement nous ignorons. Nos connaissances acquises deviennent ainsi des techniques dont nous faisons aussitôt application, la plupart du temps sans réfléchir aux conditions de leur découverte et avec un médiocre souci de l'améliorer, si ce n'est quand l'application même nous en fait ressortir le défaut. Au surplus, c'est encore la technique alors qui se perfectionne, la façon de traiter les choses, et non la connaissance de leur intime réalité. Le grand progrès des sciences naturelles dans les derniers siècles, ce qu'on appelle vulgairement le progrès de la science, est, à n'en pas douter, quelque chose de considérable en soi et

dans ses conséquences pour l'organisation matérielle de notre vie, mais c'est quelque chose de beaucoup moins important eu égard à la compréhension intime de la vie universelle. Car à quoi nous sert-il, pour cette intelligence profonde, d'être moins naïfs en astronomie, en physique, en chimie, que nos ancêtres lointains ou même rapprochés ? Connaissons-nous beaucoup plus clairement et plus sûrement qu'eux les vrais ressorts de l'univers et le fond de notre nature. L'apparente exactitude de ces sciences fait prendre le change sur ce qu'elles ont d'extérieur et l'on pourrait presque dire d'artificiel. Les sciences de l'humanité, auxquelles on fait moins d'attention et que plusieurs refusent même de regarder comme des sciences, pourraient avoir une portée plus profonde; mais l'objet en est plus malaisé à observer, les méthodes sont d'une application plus délicate, et l'intelligence de leurs résultats n'est pas moins difficile pour ceux qui ne sont point initiés à ces recherches. Ajoutons que, dans les sciences historiques, par exemple, l'érudition est exposée à dégénérer en inutile fatras si l'érudit lui-même ne sait point découvrir d'abord et montrer le sens humain de ses données. Aussi

bien peut-on dire que la technique de l'histoire, la méthode d'investigation historique s'est grandement améliorée en ce qui regarde le traitement des sources et leur utilisation immédiate, sans que la philosophie générale de l'histoire y ait beaucoup gagné, sans que la loi qui préside à l'évolution de l'humanité ait été profondément élucidée. C'est pourtant de ces sciences-là, de l'histoire humaine bien comprise, histoire des idées, histoire des mœurs, histoire des institutions, aussi de la psychologie, de la sociologie, que la vie morale et sociale de l'humanité peut tirer le plus de secours, c'est par elles que s'approfondira l'intelligence même des sciences de la nature et par conséquent la philosophie générale de l'univers.

Encore est-il, répétons-le, que ces sciences, soit celles de la nature, soit celles de l'humanité, ne sont point à considérer comme étant déjà ou devant être bientôt faites et parfaites. Elles sont encore, elles seront toujours en voie de croissance et de perfectionnement. Les progrès considérables des sciences de la nature dans les derniers temps ont souvent fait oublier aux adeptes de ces sciences et au vulgaire tout ce qui leur

manque en profondeur et en certitude. Certaines de leurs acquisitions ont paru merveilleuses et le sont en effet eu égard aux antécédents; mais s'il en résulte des changements et des avantages fort appréciables dans l'économie extérieure de la vie humaine, elles sont de conséquence moindre et presque nulle pour son économie intérieure et spirituelle. Ce fut une grande illusion de penser que ces découvertes iraient bientôt jusqu'au point de renouveler à fond les conditions de notre existence même morale, en apportant une si excellente satisfaction de nos besoins naturels que le bien-être serait en même temps le bien-vivre. En vue de ces exagérations l'on a pu un jour signaler la banqueroute de la science; car une science aussi ambitieuse était trop évidemment incapable de donner ce qu'elle promettait. Puisqu'on avait parlé d'une religion de la science, il était bien permis de dire que cette religion-là n'avait pas pour elle l'avenir ni même le présent. D'autres, il est vrai, pouvaient répondre avec autant de raison que cette science-là n'était pas en réalité la science, et que les prétentions exorbitantes de certains savants ne devaient point faire tort à l'estime que mérite la science authen-

tique et réelle. Mais la science, en dehors des savants, n'est qu'un idéal insaisissable. La morale à tirer de cette polémique était plutôt que la science a pour premier intérêt de connaître ses limites, celles qui résultent de sa nature même et celles qui tiennent à son état présent : faute de quoi la science, au lieu d'être un nouveau principe de salut universel, pourrait bien devenir une source d'égarement. Dans le cas donné, l'erreur était de conséquence, puisqu'elle orientait les hommes vers une chimère d'apocalypse. On pourrait citer d'autres exemples ou d'autres effets logiques de la même erreur. La conception matérialiste de l'univers, avec son déterminisme absolu, impliquant la négation radicale de la liberté humaine, est simplement subversive de l'ordre moral, ou plutôt elle le serait si, par la seule force de l'expérience naturelle qui la contredit, elle n'était à peu près inintelligible pour le commun des mortels. Ces remarques suffisent à montrer comment la science qui se prétend infaillible et définitive peut se jeter en travers du bon sens, de la vérité, de la réalité. La science, dans la pleine acception du mot, n'est pas un bien que l'humanité possède, c'est plutôt un idéal qu'elle

poursuit. En fait, la nécessité d'agir d'après la science qu'on a incite à regarder celle-ci comme réalisant la perfection de son idée C'est l'éternelle tentation : « Vous allez être comme Dieu, sachant le bon et le mauvais ». Disposition la plus fâcheuse qui soit pour l'hygiène de l'esprit, et la plus contraire au progrès de la vraie science, à raison du dogmatisme scientifique qu'elle engendre, et dont les inconvénients seront expliqués ultérieurement.

Notre science est une science de débutants, et peut-être, en dépit des progrès qu'elle réalisera encore, le sera-t-elle toujours, non seulement dans les sciences de la nature, mais aussi dans celles de l'humanité. Tout a été dit sur l'incertitude des sciences historiques, surtout par ceux qui ne voyaient pas l'incertitude de ce qu'ils croient devoir appeler proprement la science. Effroyable insuffisance des renseignements, eu égard à l'immensité de l'objet, valeur incertaine des témoignages connus, difficulté de les interpréter exactement, surtout quand il s'agit de témoignages anciens ou conçus selon des mentalités différentes de la nôtre. Ces lacunes, cette incertitude des témoignages, cette difficulté d'interprétation se retrou-

vent plus ou moins et d'une manière analogue dans les sciences psychologiques et dans les sciences sociales, apparentées si étroitement aux sciences historiques. L'histoire ancienne ayant été comme renouvelée par les découvertes archéologiques du siècle dernier, et l'histoire plus récente s'étant enrichie par des investigations étendues à toutes les sortes de témoignages, on a pu se flatter de reconstruire le passé des peuples et de l'humanité. Il faut avouer pourtant que surtout en ce qui regarde la haute antiquité, nous n'en savons pas très long, et que beaucoup des choses que l'on croit savoir ne sont pas très sûres. L'histoire est bien, à sa manière, une science expérimentale, puisqu'elle a son objet aussi concret et réel que l'ont les sciences de la nature, et qu'elle atteint cet objet par le moyen du document, qui est une réalité parlante. Mais l'intermédiaire du document rend l'expérience plus hasardeuse, parce que, pour toucher au fait et le saisir exactement, il faut appréhender le document selon sa juste signification. Les chances d'erreur dans l'interprétation s'ajoutent aux chances d'erreur dans le témoignage même. Là, tout autant et plus encore peut-être que dans les sciences de la nature,

les préjugés de l'homme, ses convictions et ses sentiments personnels peuvent influer sur les conclusions du savant, surtout en certaines matières, par exemple en matière d'histoire religieuse, mais aussi en matière d'histoire politique et sociale. Autant d'exégètes et d'historiens, autant d'opinions différentes et de synthèses d'opinions, parce que la réaction personnelle de l'intelligence sur les témoignages, ce qu'on peut tirer de ceux-ci, ce qu'on y croit voir, varie selon les facultés et les dispositions du critique.

Pour l'histoire un peu reculée, certains faits importants et bien attestés restent seuls à l'abri du doute quant au principal de leur réalité matérielle. Tout le reste, et le détail même de ces faits ou bien leur explication, peut être sujet de dispute. L'étude scientifique de l'histoire a contribué à developper le scepticisme historique, et ce scepticisme a été souvent poussé fort loin, plus loin que de raison, à ce qu'il semble, dans certains cas. Ainsi, en histoire religieuse, après qu'on eut contesté, comme la science positive ne s'en pouvait dispenser, le caractère surnaturel de la vie de Jésus, quelques-uns sont allés jusqu'à nier l'existence du Christ, bien qu'elle semble garantie

par celle du christanïsme. Dans les sciences psychologiques et dans les sciences sociales, quoique l'expérience soit d'ordinaire, plus directe, les résultats ne sont pas beaucoup plus concordants, parce que la matière de l'observation, passablement fuyante et flottante, ne se laisse pas aisément fixer; parce qu'il faut apporter aux sciences de l'humanité une pénétration, une puissance de diagnostic, dont les savants eux-mêmes, tant psychologues et sociologues qu'historiens et critiques, sont très diversement et très inégalement doués; parce que la synthèse des expériences se fait selon des conceptions générales très différentes, et que l'on voit bien les écoles se multiplier, mais non la science arriver par la certitude à l'unité.

Ainsi donc, sur toute la ligne de nos connaissances, dès que l'on sort de la pratique coutumière, que l'on discute les postulats traditionnellement admis dans la foi et dans la science pour l'usage de la vie, que l'on se met à examiner les choses un peu plus directement et pour elles-mêmes, l'incertitude apparaît, le flottement des opinions commence et la raison se met en quête d'un équilibre nouveau pour les idées qu'elle a rajeunies et retouchées, pour la science qu'elle a

voulu restaurer. Le progrès scientifique serait impossible sans le doute et la recherche ; mais le doute et la recherche ne sont pas la possession de la vérité. En toute rigueur de philosophie, la science parfaite est un but que l'homme poursuit et que probablement il poursuivra toujours sans jamais l'atteindre, bien qu'il ne cesse pas d'en approcher d'avantage. L'on dirait que sa nature même et les conditions de son existence le fassent incapable d'y arriver tout en l'obligeant d'y tendre, comme si son intérêt principal était ailleurs, dans son avancement moral, quoique celui-ci soit pareillement relatif et incomplet. Encore est-il que le progrès intellectuel et scientifique, si chétif et si difficile qu'il soit en lui-même, mérite d'être assuré, tout comme le progrès moral et social auquel il ne peut manquer d'être plus ou moins coordonné, à moins qu'il n'en soit plutôt un élément fondamental et essentiel. Au labeur de l'esprit, aussi bien qu'à l'exercice moral de la volonté, une discipline est nécessaire ; et comme il est certain que cette discipline existe, mais toujours susceptible d'amélioration, la question est de savoir en quoi consiste cette discipline et comment il est possible de la perfectionner.

CHAPITRE II

DE LA DISCIPLINE INTELLECTUELLE ET SCIENTIFIQUE

Du caractère même de l'intelligence et de la science tel qu'il vient d'être établi résultent pour elles et la possibilité et la nécessité d'une discipline. En fait, cette discipline à toujours existé; l'on pourrait presque dire que la discipline à créé non seulement la science mais l'intelligence elle-même. Il y a toutefois discipline et discipline; si l'intelligence et la science sont capables d'agrandissement, c'est que leur discipline est capable de progrès, ce progrès indéfini de la discipline étant la condition du progrès indéfini de l'intelligence et de la science. Voyons donc par quelles règles se gouvernent ou doivent se gouverner la

formation de l'esprit et son application au travail scientifique.

I

Les disciplines humaines n'ont pas été, elles ne pouvaient pas être construites au hasard; elles ont été en général édifiées pour le besoin et parce qu'on ne pouvait pas s'en passer, mais seulement d'après l'expérience qu'on avait, ce qui fait qu'à distance, et à raison du développement intervenu, l'expérience nous paraît courte, et la discipline hâtivement bâtie. Dans la réalité, c'est le besoin qui fut toujours urgent, mais la discipline ne s'est pas si vite développée. La preuve en est que ses progrès n'ont pas cessé d'être lents et pénibles, discontinus, accélérés parfois sous l'empire de conditions et de nécessités particulières, puis ralentis dans un équilibre suffisant de l'existence, jusqu'à ce que des besoins nouveaux aient déterminé l'effort pour un nouvel avancement.

Un premier point à considérer est que l'esprit humain ne s'est point formé de lui-même, sponta-

nément ou délibérément, ce qui supposerait sa formation acquise dès l'abord, mais comme excité et contraint par la nécessité de vivre. On pourrait presque dire que notre intelligence est une habitude acquise, sous la pression du milieu et des circonstances, par un être qui était susceptible de prendre une telle habitude. Demander pourquoi il en était susceptible serait demander comment il y a de l'esprit dans le monde, c'est-à-dire postuler la solution du mystère universel. Toujours est-il que l'intelligence est une faculté acquise, innée seulement en son principe avec la vie, et développée au cours de l'évolution animale et humaine. Ce développement, provoqué par la nécessité, aura été d'abord plus ou moins inconscient et involontaire. Lors donc que nous parlons de ses règles, nous n'entendons point par là des obligations que l'être humain se serait lui-même imposées par une conscience réfléchie de sa situation dans le monde, mais les efforts réguliers d'adaptation, les aptitudes qui ont été la conséquence de ces efforts, les habitudes qui ont été prises en conséquence de ces aptitudes, bref ce qui est devenu le fond et l'équipement de sa nature intelligente, formes d'activité mentale

qu'il lui serait impossible de changer radicalement, mais dont il peut prendre une conscience de plus en plus intime, mesurer mieux la portée, étendre dans une certaine mesure et perfectionner l'exercice. Notre organisme sensitif et notre intelligence même, quelle qu'en soit l'ultime racine, et d'où que procède la vie, sont, comme facultés, une adaptation de notre être aux conditions que nous fait l'univers, le milieu de notre existence, et c'est dans une proportion toujours limitée que, la conscience et la liberté apparaissant, il nous est donné de réagir volontairement et sur le monde qui nous entoure et sur la direction de nos propres facultés. Pour le principal, notre effort volontaire ne fait que continuer l'effort instinctif par lequel se fait la même adaptation dans la vie animale. Il nous est malaisé de concevoir comment la spontanéité et la liberté ont pu sortir ou se dégager de la nécessité. Mais il nous suffit de constater le fait de la nécessité au moins apparente qui gouverne le monde que nous appelons matériel, et le fait non moins évident de la spontanéité qui caractérise la vie naturelle, le fait de la liberté qui caractérise la vie spirituelle. C'est peut-être, après tout, que la sponta-

néité, la liberté, l'esprit sont le fond même de l'être universel, et que la nécessité n'en est qu'une forme relative et passagère, que l'esprit s'efforce à surmonter.

Mais l'intelligence consciente et un rudiment de liberté étant une fois donnés, le champ se trouve ouvert pour une discipline volontaire et ses spécialisations. Le travail perpétuel de composition et de décomposition qui s'accomplit dans la nature suit un cours apparemment fatal et ne peut pas s'imposer à lui-même une direction ; s'il marche, s'il avance, s'il réalise un ordre, comme il semble en effet le réaliser, ce n'est point par un mouvement délibéré dont il aurait l'initiative ; rien n'empêche que ce ne soit, de manière ou d'autre, par la vertu d'une puissance d'ordre qui lui ferait sa loi en le dominant. Mais l'exercice de nos facultés, en tant qu'il est régi par notre intelligence et notre volonté, bien qu'il soit toujours conditionné par son objet même et par les circonstances, peut comporter une discipline, une formation et une instruction volontairement données à un être libre pour qu'il en fasse une application volontaire ; et même il exige une telle discipline, sous peine de se compromettre ou de se détruire

lui-même par de fausses déterminations. Cet inconvénient de la spontanéité existe déja chez les animaux, qui sont sujets à erreur dans leurs démarches. Il est plus grand encore pour l'homme, qui réfléchit son action et qui s'y porte plus librement, qui se donne des coutumes et se crée des méthodes. Car il n'est pas exposé seulement à commettre des bévues particulières, mais à contracter de mauvaises habitudes, on peut dire à se donner de mauvais plis. Le fait peut se constater dans l'ordre de la conduite morale par les vices qui sont comme ancrés dans une race, une nation, un groupe de population, une famille, et déjà même dans les défauts tout personnels d'un individu, l'homme se dégageant difficilement des habitudes une fois prises, et plus difficilement; si l'on en croit les moralistes, des habitudes mauvaises que des bonnes.

Si l'on peut parler de bonnes et de mauvaises habitudes à propos de l'homme, c'est parce que notre espèce est susceptible de perfectionnement: les bonnes habitudes sont celles qui servent notre progrès, les mauvaises sont celles qui y sont contraires, qui le diminuent ou qui le gênent. Ces habitudes ne sont pas dites bonnes ou mau-

vaises en tant seulement qu'utiles ou nuisibles à l'individu considéré à part, mais en tant que le rendant moins propre ou inapte au rôle qui lui revient dans la société où il est incorporé. L'homme vivant ne saurait être abstrait de la société humaine si ce n'est par une fiction de l'esprit, et c'est à raison de sa valeur sociale qu'il est moralement apprécié. C'est en vue de cette même valeur sociale et pour la promouvoir que les disciplines ont été instituées : d'où vient que toutes les disciplines, mêmes celles qui ne concernent pas les relations sociales, ont un aspect moral, en tant qu'elles importent à la fonction sociale de chacun, à la façon dont l'individu s'acquittera de cette fonction pour l'avantage de la société.

Les disciplines, en effet, sont une sorte de dressage social conçu pour le bien de la société. Elles sont déjà plus ou moins développées chez les peuples que nous appelons sauvages ; leur perfectionnement est la condition de tout progrès dans la culture humaine. Résultant de la condition sociale de l'homme, imposées dans l'intérêt de la société, leur efficacité ne tient pas uniquement à leur valeur propre, au degré d'expérience

réelle et de sagesse qui est entré dans leur institution, mais aux qualités naturelles et à la bonne volonté des sujets auxquels elles sont appliquées. Car l'individu s'y déroberait volontiers ; il s'y dérobe souvent, un peu plus un peu moins ; ceux qui s'y dérobent gravement sont regardés comme vicieux ou criminels ; s'y dérober tout à fait serait se retrancher de la société. Mais une sorte de paresse animale résiste par la force de l'inertie, ou bien les appétits naturels résistent par l'impétuosité de leur exigence, à ce dressage que la société prescrit dans l'intérêt commun, et qui, pour une bonne part, est fait de contrainte. La valeur d'un individu et celle d'un groupe social se mesurent précisément à l'ascendant qu'ils prennent sur eux-mêmes pour réaliser l'idéal en vue duquel est construit l'ensemble de leur discipline.

Selon le caractère de cet idéal, la discipline varie ; par l'évolution de cet idéal la discipline se transforme. Chaque peuple y met son cachet, qui se maintient plus ou moins au cours de son histoire. Qu'elle soit le résultat d'une immémoriale tradition, c'est ce qui peut être vérifié dans le cas de la discipline intellectuelle suivie par les

peuples chrétiens, discipline qui est celle de l'ancienne Grèce et de Rome, adoptée par le moyen âge et, bien que modifiée perpétuellement, retenue jusqu'à nos jours dans ce qu'on appelle les études classiques. On n'a pas pu se dissimuler dans les derniers temps que cette discipline en était venue à manquer passablement de caractère pratique eu égard aux conditions de la vie contemporaine, et l'on a dû organiser ce que, dans notre pays, on appelle l'enseignement moderne, soit à côté de l'enseignement classique, soit en introduisant quelque changement dans l'objet de celui-ci, y retranchant quelque chose quant à l'étude et aux exercices de langues anciennes, grec et latin, et y ajoutant quelque part des sciences récentes.

Il paraît que cette réforme, jugée par beaucoup indispensable, et qui sans doute l'était en effet, à provoqué chez nous ce qu'on appelle « la crise du français ». Si une telle crise existe dans l'usage de notre langue et menace d'en altérer la perfection, elle proviendrait plutôt des circonstances qui ont imposé la réforme que de la réforme même, à moins que ce ne soit aussi de la façon maladroite dont la réforme aura été appliquée.

Il n'était pas possible que le grand mouvement scientifique de notre époque, soit dans l'ordre des sciences proprement dites, soit dans l'ordre des sciences historiques et sociales, ne réagît sur la forme de l'enseignement à tous ses degrés, même sur celle de l'enseignement primaire ; ni que le type devenu trop littéraire, on pourrait dire rhétoricien, et trop superficiel, de notre enseignement fût conservé tel quel ; ni que ce changement fût sans effet sur le langage des professeurs et des étudiants, sur la langue en général, sur sa forme et sur son esprit, et non seulement sur son vocabulaire. Rien d'ailleurs n'obligeait personne, pas même les écoliers, rien surtout ne forçait leurs maîtres à négliger les anciennes qualités du langage français, clarté, sobriété, harmonie. Si un tel abus s'est produit, comme on a pensé le constater, ce n'est point précisément à raison des matières nouvelles, moins légères que l'ancien bagage des lettrés, qui ont été introduites dans l'enseignement, mais parce qu'on n'aura pas fait l'effort nécessaire pour adapter comme il fallait la langue à cet objet nouveau. Il est assurément permis de ne point trouver regrettable qu'on ait renoncé, — si toutefois on y a renoncé autant que

besoin serait, — à l'art de parler pour ne rien dire, de disserter avec abondance et facilité sur les choses qu'on ignore, et d'amuser un auditoire ou des lecteurs par une simple symphonie de mots. La vieille rhétorique avait du bon, et du beau plus encore, mais elle a fait son temps. Notre âge de fer, notre société active réclament d'autres guides que les rhéteurs, et l'avantage ne serait pas grand quand même ces rhéteurs, au lieu d'être médiocres, comme ils le sont quelquefois, étaient tous dignes de figurer à l'Académie française. La crise dont on parle est plutôt imputable à un défaut général de la discipline intellectuelle, à une façon de nonchalance et de laisser-aller, qui a existé aussi bien dans l'ordre moral, qu'aux réformes pratiquées dans les programmes de l'enseignement. Les hommes du XVIIe et du XVIIIe siècle qui ont parachevé notre langue en la conduisant à un degré de perfection qu'elle n'avait point connu jusque-là, — et qu'après eux elle n'a point gardé, — ne l'ont autant dire pas fait exprès, et les plus grands d'entre eux n'avaient pas autrement souci de polir le langage mais de dire convenablement ce qu'ils avaient à dire. La correction de la forme est le vêtement

qu'ils adaptaient à la richesse de leur fonds. Nul aujourd'hui n'est empêché d'appliquer la même recette à un fonds renouvelé. Il n'est point prouvé que la recette exige nécessairement la connaissance de telle langue ancienne, avec la pratique de tel ou tel exercice littéraire jadis en faveur et maintenant désuet.

L'écueil des anciennes disciplines a toujours été de retenir au delà de l'opportunité ce qu'elles avaient d'abord accepté, qui avait un sens et une utilité à l'origine et qui avait perdu l'un et l'autre au cours des temps par le changement des circonstances. L'abus n'en est pas moins grand de prétendre actuellement former les intelligences par la fréquentation exclusive de vieux auteurs qui peuvent encore nous apprendre à parler, mais qui ne sauraient plus guère nous apprendre à penser. On y supplée, il est vrai, par le moyen du contre-sens, et les anciens auteurs seraient fort ébahis de ce que certains maîtres savent parfois découvrir dans les écrits du passé. Mais l'éducation de l'esprit gagnerait à des fréquentations moins éloignées de notre mentalité. Par exemple, un des indices les plus inquiétants de la tendance qui domine encore notre ensei-

gnement dit classique est le culte superstitieux dont y jouit Bossuet. Ce sublime artiste de la phrase ne fut point en son temps un penseur original, et on ne le regarda point comme tel ; il fut l'homme de la cour et la grande trompette de la tradition catholique ; il combattit avec véhémence l'exégèse critique de Richard Simon et la profonde mystique de Fénelon, qu'il n'avait guère mieux comprises l'une que l'autre ; homme du passé, il a été aveugle devant la crise d'humanité qui avait commencé de se manifester dans le monde occidental à la fin du moyen âge, et il s'est acharné contre ceux qui, la voyant monter, s'efforçaient de la conduire en l'endiguant. Et c'est de ce génie tout lyrique et oratoire, dont la plupart des idées sont pour nous fausses et périmées, que l'on voudrait faire le grand maître de notre éducation intellectuelle, comme s'il était le type accompli du langage et de l'esprit français, comme si son langage à lui n'était point solidaire de ses idées et qu'il nous fût loisible de lui emprunter son style en lui laissant sa pensée. Son style, à certains égards, était déjà celui d'un rhéteur, puisque ce grand homme s'enflammait, au nom de la tradition, sur des sujets qu'il connaissait

mal ; nous sommes doublement rhéteurs en le prenant pour modèle, puisque nous ne pouvons plus partager ses opinions. C'est une méthode contradictoire et dangereuse que celle qui consiste à copier une langue dont on ne souhaite pas retenir l'esprit. Inconsciemment l'on retient de cet esprit beaucoup plus qu'on ne voudrait, et en même temps l'on s'accoutume à parler sans penser. Le genre Bossuet peut être un défaut quasi naturel au peuple français : ce n'est pas motif pour l'encourager. Faisons place dans l'histoire aux hommes de l'antiquité, ne leur demandons pas ce qu'ils ne peuvent nous donner ; à ceux qui n'ont même pas eu l'intelligence de leur temps nous aurions tort de demander celle du nôtre.

Mais il peut y avoir engouement scientifique aussi bien qu'engouement littéraire. Le souci d'une érudition pédantesque et sans lumière peut faire illusion à des gens qui s'imagineraient connaître par ce moyen l'histoire de l'humanité ; qui se flatteraient d'instruire la jeunesse, quand ils ne réussiraient qu'à encombrer inutilement, et provisoirement, la mémoire de leurs disciples ; qui penseraient vulgariser la science, quand ils

se borneraient à publier leurs fiches. Même l'enseignement des sciences naturelles peut n'être aussi qu'une érudition pesante et obscure, s'il n'est dominé par une intelligence pénétrante et, si on l'ose dire, communicative, de leur objet. Tant qu'il s'agit de formation intellectuelle, non d'application professionnelle à telle spécialité scientifique, le tout pour le disciple n'est pas d'amasser des connaissances multiples et de détail, mais de s'initier aux résultats généraux des sciences et de s'exercer l'intelligence par ce moyen. Il est beaucoup moins question de se meubler richement et définitivement l'esprit que de le fortifier pour des acquisitions ultérieures et pour la pratique ordinaire de la vie dans ses conditions actuelles. La société ne peut pas être composée uniquement de savants, et il ne faudrait pas qu'elle fût composée principalement d'une masse d'ignorants. L'idéal serait que des plus grands savants professionnels aux plus humbles artisans une sorte de communion intellectuelle existât qui permît aux derniers de participer à ce qu'il y a de plus général, de plus certain, de plus décisif et de plus utile dans la science des premiers, les savants condescendant

et s'efforçant à vulgariser ainsi leur science, et les profanes s'essayant à la recevoir dans ces conditions. Encore est il que chacun n'y pourra jamais entendre que selon les ressources conjointes de son esprit et de sa bonne volonté.

A tous les degrés de l'enseignement, il faudrait, sans exagérer la portée de la science, faire sentir et comprendre la nécessité de savoir. Autant il importe d'entretenir en soi et d'exciter en autrui l'estime et le goût de la vérité à connaître, autant il convient de ne se livrer pas et de n'encourager personne à la fatuité de la science. Ce que connaissent les savants les plus considérables est assez peu de chose pour qu'ils soient d'ordinaire conscients de n'avoir point à en tirer vanité ; à plus forte raison le commun des hommes n'a-t-il point à s'enorgueillir de connaissances deux fois rudimentaires, que l'on fausse dès que l'on croit posséder en elles le dernier mot de tout. Nulle connaissance n'est féconde que celle qui a le sentiment de son imperfection. Nul n'est curieux d'apprendre qui croit tout savoir. La meilleure disposition intellectuelle, celle qui convient à tout homme en quelque condition qu'il soit et à quelque degré de savoir qu'il soit parvenu, est

l'application à perfectionner toujours une instruction qui ne sera jamais parfaite. Cette disposition garantira le savant contre le pédantisme béatement satisfait de lui-même, et elle protégera l'homme du commun contre la tentation de se croire déjà savant et infaillible à l'instar du pédant.

Le principe qui désormais doit gouverner la discipline de l'intelligence est indiqué par le trait dominant de l'évolution qui apparaît en cette discipline au courant de l'histoire, et par la comparaison des différentes formes qu'elle a revêtues dans les sociétés humaines. Au début la discipline est presque toute traditionnelle. Les jeunes gens sont initiés par les anciens de la tribu à des coutumes et à des rites qu'autorise la recommandation supposée des ancêtres, et qu'on ne discute pas. Bien qu'on ait eu quelque motif de les instituer, on l'a oublié ou bien l'on n'y fait pas attention, et le prestige des ancêtres, auquel s'ajoutent celui des anciens et leur surveillance, suffit à les faire respecter. Le progrès de la discipline intellectuelle, comme celui des sociétés, a consisté dans une émancipation progressive de l'individu à l'égard de l'autorité sociale, dans une part plus grande laissée à

son initiative personnelle. Dans l'ordre de l'éducation il a consisté à développer l'intelligence et le jugement, à expliquer de plus en plus la tradition qu'on enseignait, à rendre raison de tout ce qui était matière d'instruction, à mettre les hommes en état de comprendre, de chercher, de juger par eux-mêmes. L'objet de l'éducation intellectuelle n'est pas tant l'enseignement d'une science acquise que la formation qui permet à l'esprit de s'assimiler de cette science tout ce que l'individu a besoin d'en posséder. Le but est donc une certaine autonomie de l'intelligence. La poursuite d'une autonomie absolue serait un non-sens. S'il se rencontre quelquefois parmi nous des gens qui se persuadent avoir créé par le seul effort de leur propre raison l'ensemble de leur pensée, ils s'abusent naïvement en croyant qu'ils ont construit tout seuls ce bel édifice : il n'est pas une de ses pierres que la vieille humanité n'ait bien des fois retaillée avant eux ; tout au plus les ont-ils un peu changées de place et badigeonnées de neuf.

II

La science non plus n'est pas née en un jour, et les méthodes scientifiques ont toujours été se perfectionnant par une réglementation de plus en plus stricte de l'expérience. A distance on s'aperçoit que le défaut principal des anciennes méthodes était la préoccupation de principes généraux que l'on ne discutait pas et auxquels on subordonnait les résultats de l'expérience, au lieu de critiquer par une expérience plus attentive ces postulats admis d'après une vague intuition, sur des observations trop rapides ou mal comprises.

C'est ainsi que les anciens ont pensé construire des sciences qui en réalité n'en étaient pas. La divination fut chez plusieurs peuples un art et une science très développés. Fondée souvent sur des observations minutieuses, elle a donné lieu incidemment à des remarques plus utiles, scientifiquement parlant, et à l'acquisition de connaissances plus sûres que son objet propre. Le principe, faux dans son application, bien que l'idée

n'en fût point absurde, était que les phénomènes de ce monde sont en mutuelle et nécessaire correspondance ; mais, sur un simple rapport de coïncidence ou de consécution, l'on s'était persuadé que tel fait de l'ordre naturel annonçait, présageait tel autre fait du même ordre ou bien de l'ordre humain. L'astrologie se constitua de la sorte en Chaldée, et l'on sait que jamais science plus vaine n'a eu la vie plus dure, puisqu'elle s'est perpétuée jusqu'à l'aurore des temps modernes ; mais l'astronomie s'en est dégagée peu à peu, qui est une science véritable depuis qu'elle vit d'expériences et de calculs par lesquels sont incessamment contrôlées ses théories générales, désormais considérées comme des hypothèses. La divination par le foie des victimes, très répandue aussi dans l'antiquité, ne fut pas poussée moins loin comme science par les Babyloniens que l'astrologie : l'on peut sans témérité admettre qu'il résulta de cette autre chimère, accessoirement, quelque progrès de l'anatomie, les devins regardant de plus près aux viscères que n'auraient fait de vulgaires sacrificateurs opérant en bouchers. De même en son temps l'alchimie fut une science fondée sur l'idée préconçue de la transmutabilité des éléments natu-

rels, transmutabilité attestée en effet par divers phénomènes, mais que, d'après certaines analogies prises pour des rapports essentiels et nécessaires, on croyait se rencontrer en des cas où elle n'existait point ; et l'on recherchait la pierre philosophale, que jamais l'on ne devait trouver : on trouva ce que l'on n'avait pas cherché ; des expériences conduites vers ce but illusoire révélèrent des faits insoupçonnés, et la chimie finit par sortir de l'alchimie.

Analogues sont les conditions dans lesquelles l histoire est devenue une science ou est en train de le devenir. Ce fut longtemps un ramassis de traditions où le mythe, la légende, le souvenir plus ou moins précis de faits réels se mêlaient sans que l'on y fît grande distinction. La confusion même était devenue tellement inextricable qu'en bien des cas l'on ne saurait aujourd'hui la débrouiller à coup sûr. Les traditions mythiques et légendaires étaient d'autant moins discutées qu'elles étaient environnées d'un prestige religieux. Qui, dans l'ancienne Rome, se serait avisé de lui-même et aurait osé soutenir que Mars n'était pas le père de Romulus ; à Athènes, qu'Athéna n'était point la fondatrice de la ville ou que Démé-

ter n'était jamais venue en Attique ; à Jérusalem. que Iahvé n'avait point promis la Palestine à Abraham, et qu'il n'avait pas fait passer la mer Rouge ni le Jourdain à pied sec aux Israélites ? Aujourd'hui encore, chez les peuples chrétiens, ne paraît-on pas bien audacieux quand on dit que Jésus, s'il a existé, n'a pas à proprement parler fondé l'Église chrétienne ni enseigné ses dogmes. ni institué ses sacrements ? Rien semble-t-il, n'est plus difficile à une humanité particulière, à une nation, que d'envisager de sang froid son passé, de le discuter, de le ramener à ses proportions réelles et à son caractère de fait : c'est mettre en question sa noblesse et se donner au moins l'apparence de compromettre son idéal, disons sa religion. Dans ces matières également il a bien fallu renoncer aux postulats absolus que la tradition, admettait dans un intérêt social et pour sa commodité, les remplaeer par des conjectures plus ou moins probables, et ne retenir comme fait que ce qui était normalement attesté.

La transition ne s'est effectuée que par degrés, de l'esprit magico-théologique ou spéculativement philosophique à l'esprit scientifique ou à la philosophie positive, et l'on peut dire même qu'elle

n'est point encore achevée parmi nous ni chez aucun peuple du monde. Peut-être aussi, en un sens, doit-on douter qu'elle s'accomplisse jamais tout à fait, parce que le monde et la vie sont à l'égard de notre science une sorte de postulat réel qui la dépassera toujours ; d'où il suit qu'une part d'*a priori*, de synthèse confuse et obscure sous une apparence de clarté, ne saurait manquer dans notre façon de considérer l'une et l'autre. Le progrès des méthodes ne consiste point à nier cet *a priori* indispensable, mais à le reconnaître, à le réduire dans la mesure du possible, à l'interpréter pour le surplus au mieux de notre intérêt social et humain. Nier ce postulat serait s'abuser soi-même et le remplacer inconsciemment par un autre, positif ou négatif, que l'on supposerait certain sans qu'il fût réellement démontré. Or la condition morale du progrès scientifique, sur laquelle on insistera plus loin, est de ne point préjuger par une conjecture arbitraire le postulat général de la science, comme s'il appartenait à chacun de le fixer par une détermination de sa propre raison, mais d'en pénétrer, d'en sentir, d'en respecter la nature, qui n'est point de l'ordre scientifique et abstrait mais de l'ordre réel, au

sens le plus compréhensif du mot réalité, étant, en dernière analyse, le fond même de l'être humain et de l'être universel. On le peut regarder par une considération abstraite et philosophique et s'essayer même à le définir en hypothèse sur la nature et la loi de l'univers ; mais on ne peut par cette voie l'approfondir ni s'y reposer comme sur un principe ferme et une loi qui gouverne la conduite. Pour l'équilibre et la direction de la vie humaine, il importe de le regarder autrement, et c'est toujours autrement qu'on l'a regardé, le considérant moralement, religieusement. La foi, — pour employer le juste mot, — qui n'a pas cessé de s'attacher à ce postulat réel, religieusement et moralement considéré comme source et support de notre vie, ne peut pas être qu'une vieille erreur, ou bien tout notre être porterait sur le vide, et toute notre science sur le néant, abîme insondable que la raison finirait par ne plus regarder, pour ne pas s'y perdre. Mais la foi humaine à l'être de vie, source et arbitre de la justice et du bien, est une intuition sommaire et incomplète, mal définie, d'un objet indéfinissable. Elle n'est pas à prendre en ses croyances pour une définition strictement expérimentale et scien-

tifique de cet objet, ni à rejeter sans aucune forme de procès comme une illusion des siècles passés ; son expression est plutôt à revoir et à réinterpréter comme un antique symbole de la réalité qui nous porte sans que nous la puissions saisir à fond, de la vérité qui de toutes parts nous étreint dans cette réalité, sans que nous la puissions embrasser tout entière. La considération scientifique n'exclurait le sens religieux et moral de l'être universel que si l'être universel était aussi étroit et limité que notre raison. Celle-ci ne peut pas appréhender directement l'être ou le sens intime du monde ni celui de l'histoire humaine, lié à celui de l'univers. Sur un pareil sujet elle n'apporte que des conjectures, et elle n'est pas en droit de les opposer radicalement, comme si c'étaient des expériences, à l'assertion générale, disons à l'intuition impliquée dans la foi de l'humanité au caractère moral de la puissance de vie qui est présente au monde. La fragilité des croyances spécifiquement religieuses n'est pas un trait qui distingue celles-ci de nos idées communes. C'est la valeur de toutes nos connaissances qui est en cause dans le problème de la foi, et le problème de la foi n'est pas résolu par le fait que

toutes les croyances sont passagères, non plus que celui de la connaissance n'est résolu par le fait que toutes nos idées sont fugitives. Il reste toujours la conscience de l'être et du connaître, et le sens d'une valeur morale à réaliser par l'être connaissant. Si l'humanité paraît avoir marché à tâtons dans l'ordre général de la vie et de la foi, elle a marché aussi bien à tâtons dans l'ordre particulier de la science, et les deux ordres au fond ne sont point séparés, comme le croient certains scientistes ; on ne peut même pas dire que l'ordre de la science enveloppe celui de la foi et doive tôt ou tard le supprimer ; c'est bien plutôt l'ordre de la science qui est englobé dans celui de la foi, en dehors duquel il ne saurait subsister et qu'il peut seulement éclairer sans s'y substituer jamais radicalement.

Ni la science acquise ni ses méthodes les plus perfectionnées ne sont à traiter comme un absolu. La science est un essai, la méthode est un instrument perfectible. L'essai pourra toujours être poussé plus avant, l'instrument pourra toujours être rendu plus parfait. Rien n'est plus évident, soit quant aux sciences de la nature, soit quant à celles que nous avons dites sciences de l'huma-

nité. C'est un champ vraiment indéfini qui s'ouvre devant les unes et les autres. Elle se stériliseraient elles-mêmes dès qu'elles se tiendraient pour achevées et parfaites. Leur objet est des plus faciles à déterminer. La connaissance de la nature est coordonnée à la situation de l'homme dans le monde sensible, et elle tend à rendre cette situation de plus en plus confortable dans l'ordre de ce monde, c'est-à-dire au point de vue matériel. Cette situation n'est pas le tout de la vie humaine, ce n'en est qu'un aspect, et non le plus élevé, mais c'en est une part essentielle, et si étroitement liée à la part spirituelle et proprement humaine qu'une modification de l'une a sa répercussion dans l'autre. Le progrès matériel est de conséquence pour l'organisation des sociétés, et réciproquement. Or le progrès social prime le progrès matériel, et l'on peut dire que rien n'est fait tant que la science, âme de celui-ci, marche toute seule sans que la société dans l'ensemble soit meilleure ni plus heureuse. Les extraordinaires progrès matériels qui sont dus à la science et dont notre âge est si fier, le développement de l'industrie et du commerce, la facilité des transports, le charme et le luxe de l'existence, mais surtout pour une

élite, élite de riches qui n'est pas en tous ses représentants une élite morale ni même une élite intellectuelle, sont achetés par un terrible labeur qui incombe à d'innombrables manœuvres, plus assujettis à la peine que ne l'était d'ordinaire l'esclave antique. Ces progrès ne sont donc pas de tout point, même dans leur ordre, et abstraction faite des abus qui en résultent dans l'ordre moral et social, des progrès véritables, puisqu'ils n'ont pas, toute proportion gardée, amélioré autant qu'on le dit la condition de l'humanité. Car il convient de mesurer le progrès à l'allègement de la souffrance. Viser à la suppression du travail serait absurde et dangereux ; mais rendre le travail moins lourd en même temps que plus fructueux est de toute nécessité. Imagine-t-on un progrès dont l'humanité serait la victime ? On a vu pourtant de tels progrès au cours de l'histoire, et qui oserait soutenir que le nôtre n'en est pas encore à beaucoup d'égards ? L'homme a raison de s'acharner à dompter la nature ; mais tant s'en faut qu'il soit arrivé au terme de la lutte et qu'il ait remporté une victoire définitive. Sans doute cette victoire lui sera-t-elle disputée tant que vivra l'humanité ; mais qu'il ne se lasse pas

d'enregistrer des gains partiels, attendu que ce qu'il a conquis est relativement peu de chose, et qu'il risquera de le perdre le jour où il se persuadera qu'il a tout gagné. Autant dire qu'un facteur moral est inséparable du vrai progrès scientifique et que ce facteur est nécessaire pour donner tant au savant qu'au simple ouvrier un courage infatigable dans leur travail ; il est nécessaire aussi pour que le progrès ne tourne pas en exploitation de ce travail humain par ceux qui prennent charge de le conduire, qu'il ne devienne pas pour le petit nombre un privilège particulier au dépens de la masse, et pour que le progrès matériel ne soit pas la mort de l'esprit.

Quant aux sciences de l'humanité, nonobstant l'étendue et l'importance de l'œuvre jusqu'à présent accomplie, ce n'est pas leur faire injure que de les regarder comme étant encore à leurs débuts, et elles ne devront pas se décourager si elles viennnent à reconnaître qu'elles non plus ne seront jamais à leur terme. Leur objet est d'éclairer, pour l'améliorer, la condition morale et sociale de l'humanité : ainsi la matière ne pourra jamais manquer à leur progrès. Notre nature humaine improvisée, nos sociétés qui ont

poussé au hasard ne sont pas seulement un sujet d'études inépuisable, un champ illimité d'expériences, mais un terrain de culture qui réclame un perpétuel amendement. L'histoire même n'est pas à prendre pour un magasin de curiosités, et elle peut être tout autre chose, à savoir l'expérience des siècles. La sociologie n'est pas qu'une anatomie des sociétés qui ont existé autrefois ou qui existent actuellemeut ; elle doit devenir un programme pratique d'humanité grandissante. Jamais l'homme n'aura fini de connaître son passé, mais toujours il aura intérêt à le connaître plus intimement ; jamais il ne sera quitte d'examiner les rouages des sociétés pour en mieux pénétrer la structure,mais toujours il y trouvera un avantage s'il y poursuit la réalisation d'un grand idéal d'humanité. L'histoire n'est pas l'histoire si elle ne révèle pas mieux l'homme à lui-même dans son passé ; la psychologie ment à son nom si elle ne fait de l'homme actuellement vivant qu'un portrait artificiel et théorique ; l'éthique n'est pas si elle ne fait que spéculer sur la morale sans ouvrir la voie à son progrès ; la sociologie est une chimère si elle ne procure l'avancement des sociétés.

Dans l'ordre des sciences de l'humanité comme dans l'ordre des sciences de la nature, le champ du progrès s'étend à mesure qu'on y marche ; et la méthode scientifique se fait de plus en plus précise selon que l'application s'en fait plus large et plus profonde. Gymnastique de l'esprit, qui n'est pas pour celui-ci un futile exercice, mais une adaptation toujours plus étroite de notre intelligence à la réalité. Les formes de cette adaptation varient avec son objet, et l'on n'a point à développer ici les règles particulières que comporte la méthode de chaque science ; mais il est certaines règles générales qui sont ou qui doivent être comme l'âme de toute recherche scientifique. Les méthodes ne valent point par elles-mêmes, mais par ceux qui les emploient ; pourtant, c'est aussi bien par la méthode que se forme l'homme lui-même, et il n'est pas de génie, en aucun ordre de science, qui n'en soit aidé, si même il n'en est en quelque façon procréé. Du côté de l'esprit, toute recherche exige de l'attention, une attention qui ne soit pas superficielle, mais de toute l'intelligence, on peut dire de tout l'homme, une application à l'objet étudié, pour en prendre ce qu'en toute vérité nous pou-

vons appeler le contact. En tout genre d'études, ce contact ne s'acquiert pas à la première rencontre, mais progressivement, par une sorte de commerce et d'habitude. Il se fait comme une adaptation de l'esprit à la matière de l'observation, il s'établit une familiarité, presque une identification avec cet objet, que l'intelligence pénètre ainsi, qu'elle s'assimile, et qu'elle devient capable d'interpréter avec sûreté. L'ordre dans les recherches est une partie ou un complément nécessaire de l'attention. Aucune étude n'est profonde si elle n'est suivie, et la vérité se découvre peu à peu à qui relève ses traces pas à pas avec persévérance. S'il est des esprits heureux qui peuvent s'initier à toutes sortes de sciences, ils deviennent facilement légers et capricieux en toutes, s'ils n'ont acquis dans leurs multiples exercices un grand fonds de bons sens et de jugement. Même quand une intuition apparemment subite, — il n'en est point de profonde qui ne soit de loin préparée par un travail de l'esprit, — vient à éclairer tout un sujet d'études, les conséquences demandent à être déduites et vérifiées avec prudence par un contrôle minutieux de tous les détails. Un défaut assez commun chez

les savants est d'abonder dans leur propre sens, de s'exagérer la portée du sujet qui les occupe et où ils ont réussi, de ne rien voir au delà de la thèse qu'ils ont construite, d'être les hommes d'une seule idée, non seulement parce qu'elle est vraie, mais parce qu'elle est la leur. La science n'est pas toujours incompatible avec une singulière étroitesse d'esprit. Enfin les conclusions d'un travail scientifique doivent être tirées au net, rien ne pouvant être clair pour ceux à qui le résultat de nos investigations sera communiqué, si ce résultat n'est d'abord clair en nous-mêmes et pour nous. L'obscurité suppose toujours un peu de confusion, et dans la confusion il y a quelque chose qui n'est pas de la vérité.

Mais l'homme est un, et ces dispositions de l'esprit ne sont complètes et efficaces que moyennant une disposition générale de l'âme qui se peut définir dans le mot sincérité. L'absence de parti pris est, même chez les savants, plus rare qu'on ne le croit généralement. Il ne faut point appeler parti pris les postulats plus ou moins conscients sans lesquels aucun équilibre n'existerait dans notre pensée, mais les opinions auxquelles on s'attache délibérément, même pas-

sionnément, bien qu'on ne s'en dissimule pas le caractère hypothétique ou incertain, et que l'on défend parce que l'on aime à paraître assuré dans ses conclusions, constant dans celles qu'on a une fois admises, ou bien parce qu'un intérêt autre que celui de la valeur que ces opinions possèdent par elles-mêmes incite à les professer si énergiquement. Paresse ou fatuité d'esprit, crainte de se compromettre en rompant avec les préjugés reçus, préoccupation d'un intérêt personnel ou de parti, telles sont les dispositions contraires à la sincérité de l'esprit scientifique et de l'esprit tout court. Cette sincérité ne va pas sans une certaine candeur intellectuelle, sans une certaine jeunesse, une vivacité de l'esprit, l'empressement vers une vérité toujours plus ample ; elle exige le courage, — un courage qui n'exclut point la prudence, — dans la proposition de ce qu'on croit être le vrai ; elle implique la persuasion qu'il n'est pas de réel avantage en dehors de la vérité, et que la meilleure des causes est gâtée quand on la défend par des subterfuges, par des raisons dont au fond l'on n'est pas soi-même satisfait.

CHAPITRE III

LE DOGMATISME THÉOLOGIQUE ET L'ÉCONOMIE DE LA FOI

L'objet du présent chapitre n'est pas de réfuter ou de critiquer une doctrine religieuse particulière ni toutes les théologies ensemble, mais de montrer, par un exemple qui nous touche de près, les inconvénients que présente une discipline ancienne retenue quand les conditions qui l'avaient produite, et à l'égard desquelles elle avait son utilité, ont disparu et que d'autres conditions sont survenues qui réclament une discipline différente. L'on va donc traiter de la discipline intellectuelle du catholicisme romain, parce que c'est de cette discipline que nous sommes en train de sortir ; que certains voudraient nous la faire reprendre ; qu'il est, par

conséquent, besoin de savoir en quelle mesure et pourquoi notre effort pour nous en dégager est à considérer comme légitime.

Toute croyance religieuse tend à se perpétuer, même lorsqu'elle est périmée. C'est pourquoi le titre et le thème de notre chapitre sont généraux, bien que notre considération doive se porter principalement sur le dogmatisme chrétien. Le christianisme traditionnel, on peut le dire à sa gloire, n'est pas une religion quelconque ; c'est le moule religieux de notre civilisation ; c'est la religion qui a été consciemment poussée le plus loin en système d'éducation humaine ; et cette religion, dans ses formes principales, notamment dans sa forme catholique romaine, n'a pas abdiqué la prétention d'instruire et de gouverner l'humanité tout entière. Or, elle possède traditionnellement un symbole de croyances qu'elle déclare définitif, immuable et intangible, élément absolu avec lequel toute discipline intellectuelle devrait compter. La plupart des Églises protestantes ont leurs confessions de foi, moins chargées que celles des chrétiens orientaux et surtout que celle de l'Église romaine; mais toutes les communions tiennent pour parfaite en elle-même la révé-

lation divine qui est censée avoir été apportée par le Christ ; toutes d'ailleurs prétendent respecter la liberté de l'esprit humain pour autant que cette liberté peut être considérée comme utile et fondée en droit. L'examen qui va être fait du dogmatisme catholique atteindra donc, toute proportion gardée, tout dogmatisme de foi et, en quelque façon, toute tradition religieuse. Mais la critique de la tradition religieuse n'est pas la négation de la religion. L'auteur croit s'être suffisamment expliqué ailleurs sur la religion, sur la nécessité de la tradition religieuse, sur l'accord possible de la tradition et du progrès religieux dans l'humanité, pour n'avoir pas lieu de revenir maintenant sur ce sujet. Le seul point en question est l'incompatibilité d'un dogme immuable avec la condition actuelle de l'humanité, de notre humanité, avec la discipline intellectuelle qui est en voie de se former dans cette humanité, et qu'il importe de perfectionner pour le bien de celle-ci. L'on pourra voir par la même occasion comment une foi humaine vraiment religieuse peut subsister sans la contrainte d'une doctrine pétrifiée, et par conséquent sans aucun

préjudice pour la sincérité de l'intelligence et le progrès de la science.

I

Rien dans l'humanité n'est proprement immuable. Les croyances religieuses qui se présentent comme n'ayant pas subi de changement se sont, quoi qu'elles en disent, graduellement formées, comme toute doctrine humaine, et elles n'ont jamais cessé de se modifier, elles se modifient chaque jour sous nos yeux. L'oubli où elles finissent par tomber est le dernier changement qui les atteint, le changement que la mort effectue en ce qui a vécu. A prendre les choses en général, la tradition des rites a eu plus de fixité dans l'histoire des religions que celle des croyances. Encore est-il que la tendance naturelle des religions est à la conservation perpétuelle du symbole doctrinal et non seulement à celle du symbole rituel ; mais le rite se perpétue en changeant de sens, et il varie en idée tout comme la croyance dont il est un signe visible, un agent

matériel et, à proprement parler, le sacrement.

Cependant les croyances religieuses, tout comme les autres opinions humaines, seraient sans aucune valeur pratique si on ne les jugeait solides. Elles sont la monnaie courante de la foi, comme les opinions vulgaires sont la monnaie courante de la raison dans une société donnée. La ténacité des opinions religieuses est plus grande parce que leur importance sociale est plus considérable. Cette ténacité fait une partie de leur efficacité. L'on tient fermement aux croyances religieuses à raison des sentiments profonds qu'elles éveillent et entretiennent ; ces sentiments mêmes leur communiquent une vie intense et les placent pour ainsi dire au-dessus de la critique, par le caractère sacré qu'ils leur prêtent. La théologie s'emploie à les mettre en système, et elle leur procure au moins l'apparence d'une construction scientifique, satisfaisante pour la raison. Une police d'orthodoxie s'organise pour leur protection et s'efforce d'éliminer les opinions qui leur seraient contraires. Ces trois éléments; dogme, théologie, surveillance des idées, ont acquis dans l'Église catholique une puissance plus grande qu'en toute autre religion connue. De là vient aussi que la

crise religieuse inaugurée au XVIe siècle par la Réforme a pris le caractère d'une lutte si intense ; que cette crise dure encore de plus en plus profonde, et qu'elle ne semble pas devoir finir de sitôt. Cette révolution est cependant analogue à toutes les autres révolutions religieuses par lesquelles s'est préparée la naissance d'une religion nouvelle. Elle provient de ce qu'une forme de religion née pour satisfaire au besoin d'une humanité particulière, dans un milieu et dans un temps déterminés, ne s'est plus trouvée satisfaire au besoin d'une humanité nouvelle, plus cultivée dans son ensemble, plus large et plus ibre que celle qui vivait dans l'empire romain aux premiers siècles de notre ère.

C'est à l'ensemble de la vie contemporaine que le système catholique romain ne correspond plus ; mais on le considère ici plus spécialement comme discipline intellectuelle, non au point de vue général de la discipline humaine (1). Au point de vue intellectuel, le dogme chrétien, formé aux premiers temps de l'Église dans le monde gréco-romain, élaboré et interprété dans la théologie du

1. Sur ce sujet, voir *la Religion*, ch. IV.

moyen âge, continue d'imposer en manière de croyance obligatoire, de vérité éternelle, une conception générale de l'univers et de l'histoire humaine qui n'est point en rapport avec la connaissance, si imparfaite qu'elle soit, que nous possédons maintenant de ce double objet, et qui est ruinée par cette connaissance (1). Le christianisme catholique a été comme la synthèse des anciennes religions et de la civilisation méditerranéennes ; il a été, en toute la rigueur de cette formule, la religion de l'empire romain ; il représente exactement en son fond la notion de l'univers, la forme et le degré d'humanité que l'on avait dans ce milieu-là et dans ce temps-là (2). Son dogme et sa théologie s'offrent ainsi à nous comme une science maintenant dépassée, une philosophie que la raison ne saurait plus étayer, un formulaire vide de sens, un symbole sans réalité ; et comme ils affectent l'immutabilité, qu'ils s'interdisent de changer, qu'ils veulent, au nom de Dieu, régenter l'intelligence et la science, ils opposent, quoi qu'en disent leurs tenants et apologistes, une barrière au développement le plus

1. Voir *la Religion*, ch. V.
2. Voir *la Religion*, ch. II.

légitime et le plus nécessaire de la pensée et de la science.

La contradiction est fondamentale entre l'esprit de la théologie et l'esprit de la science moderne, car elle porte précisément sur la notion de l'être, qui, en théologie, est pour ainsi parler, *statique*, tandis qu'en science elle est *dynamique*. Pour la théologie comme pour la science des peuples enfants, l'une et l'autre fondées sur l'apparence régulière des phénomènes naturels, le monde est une grande machine construite à l'origine des temps comme elle est maintenant et qui dure ainsi, la terre étant le centre immobile d'un univers limité, qui tout entier converge vers elle et vers les hommes qui l'habitent : plantes et animaux existent pour la nourriture des hommes, et les astres n'ont autre raison d'être que de les éclairer. Pour la science, au contraire, le monde n'a pas de commencement historique, il devient perpétuellement, il est toujours à se faire, et sans doute continuera-t-il ainsi ; la terre est emportée par le tourbillon universel où elle n'est qu'un corps relativement insignifiant dans la multitude infinie des corps célestes, et la vie qui y est apparue ne peut être qu'une manifestation passagère de celle

qui est, de manière ou d'autre, répandue dans tout l'univers. Quelle place dans cette conception pour le Dieu créateur, entouré de la hiérarchie des anges et présidant tranquillement au gouvernement de sa construction à trois étages, enfer, terre et ciel ? Que faire même des spéculations antiques sur le Logos divin, type préexistant de ce petit univers et de ce qu'il contient, agent supérieur de cette modeste création, et sur l'Esprit divin, personnellement distinct du Dieu Père et du Verbe Fils, qui est donné aux hommes en principe de vie supérieure à celle dont ils sont doués par la première institution de leur nature ? Vieux symboles où se pourraient discerner de rudimentaires ébauches de la vérité qui se fait maintenant. Mais l'Église, les Églises ne l'entendent point ainsi ; elles n'admettent pas que leur dogme de Dieu en sa forme précise corresponde à un moment transitoire du développement humain ; elles y voient la formule définitive de cet univers, qui pour nous ne saurait avoir de formule définitive. La même remarque vaut pour la conception de l'histoire chrétienne, devant la réalité mieux connue de l'histoire humaine. Tout, d'après la tradition que Bossuet a magistrale-

ment illustrée en son *Discours sur l'histoire universelle*, aurait convergé vers l'apparition du Christ Jésus, qui aurait institué dans l'Église l'économie définitive du salut. Or, cette conception du salut des hommes est liée de toute manière, et par sa philosophie générale et par son cadre chronologique, à celle du monde, et elle tombe avec elle; elle est d'ailleurs inconsistante par elle-même, vu que le passé de l'humanité n'a pas été ce que dit la Bible chrétienne, que la chute originelle est un mythe, et que la rédemption par le sang du Christ en est un autre, enfin que le christianisme a failli à réaliser l'espérance qu'il avait lancée, l'impossible programme qu'il s'était lui-même assigné. Autres vieux symboles qui pourraient être inoffensifs si on les prenait pour ce qu'ils sont; mais l'Église, les Églises retiennent ceux-là aussi comme l'expression exacte d'infaillibles vérités.

Ce système de vieilles croyances apparaîtra de plus en plus comme le plus lourd crampon qui se puisse mettre sur l'intelligence et sur la science humaines pour en paralyser le mouvement. Ce qui en aggrave encore l'inconvénient est la façon dont on a voulu le garantir et dont on s'efforce de le

Universitas
BIBLIOTHECA
Trajectensis

protéger contre toute atteinte. Les anciennes religions, dont les croyances étaient mal définies, ne savaient guère se défendre contre les progrès des connaissances humaines. L'orthodoxie, au sens strict du mot, est née surtout dans le judaïsme, d'où elle est passée au christianisme et à l'islamisme ; mais c'est le christianisme qui a construit le système dogmatique le plus rigoureux et qui a institué à l'entour la police la plus sévère. On pourrait presque dire que la notion du dogme lui appartient en propre, ainsi que celle d'hérésie, qui y est corrélative. Depuis que le christianisme eut pris conscience de lui-même, il se mit à condamner impertubablement tout mouvement de pensée qui dérogeait à ce qu'il lui plaisait de considérer comme sa tradition. Cette tradition ayant commencé par être très vivante, elle marchait en combattant, et les définitions de l'orthodoxie marquaient d'abord la victoire d'un courant de pensée sur un autre, ou bien un compromis entre les doctrines qui se produisaient au sein de l'Église ; le dogme était encore une direction ou même une impulsion donnée à la pensée croyante ; ce n'était pas comme aujourd'hui un instrument de compression appliqué aux esprits pour les river à

des théorèmes qui en viennent à ne plus rien signifier pour eux. Le gnosticisme, les hérésies christologiques, la Réforme et la crise actuelle de la foi dans les Églises chrétiennes ne sont pas au regard de l'histoire ce qu'ils sont aux yeux de la théologie. Pour celle-ci ce sont des aberrations et des révoltes d'esprits mal faits et indociles qui n'ont pas écouté la voix de la tradition : en réalité, ce furent des mouvements de la pensée chrétienne qui n'aboutirent pas complètement ou pas du tout dans l'Église ; ce sont les derniers seulement dont on peut dire que, par le schisme et le désarroi des croyances, dus à l'obstination avec laquelle l'Église s'est cloîtrée dans une tradition qu'elle a voulu immobiliser, ils annoncent la faillite du christianisme. Le dogme christologique, en effet, est une gnose mitigée, adaptée au principe du monothéisme, que le christianisme tenait du judaïsme. Mais sur ce dogme le christianisme oriental ne tarda pas à s'assoupir ; et le christianisme occidental, après l'avoir compliqué du dogme paulino-augustinien de la grâce et de la rédemption, le construisit en théologie savante, en philosophie qu'il s'imagina définitive, sur laquelle à son tour se figea la pensée du catholi-

cisme romain. C'est ce dogme scolastique qui fut canonisé par le concile de Trente contre les novateurs protestants et qui est devenu la règle absolue de la pensée catholique. C'est ce dogme auquel vint se heurter Galilée. C'est ce dogme, que le protestantisme avait d'abord menacé plutôt de manière indirecte, en s'attaquant principalement à la constitution de l'Église, qui a été miné par le mouvement scientifique des derniers siècles, et que l'Église a défendu avec ardeur en réagissant le plus qu'elle a pu contre ce mouvement. Ce dogme n'a pas cédé encore, dans l'Église catholique, à la poussée du mouvement moderne, comme il y a plus ou moins cédé dans la plupart des communautés protestantes, parce que l'Église romaine l'administre et le conserve impérialement, l'ayant entouré d'un système protecteur qui se peut résumer dans le mot d'inquisition. Organisé au moyen âge, le système a été perfectionné dans la lutte contre le protestantisme; bien qu'il ne puisse plus pousser comme autrefois jusqu'à l'extermination la rigueur de ses sanctions extérieures, il n'a pas cessé d'exister ni même de se resserrer; il a reçu sa dernière forme par les actes du pape Pie X contre le mouvement

dit moderniste, l'effort d'émancipation qui s'était manifesté dans l'Église au cours des dernières années, soit sur le terrain de la science religieuse, soit sur celui de l'action sociale.

La contrainte intellectuelle, la servitude de l'esprit, une servitude dont il faut avoir senti la pesanteur pour s'en faire une juste idée, n'existe donc pas seulement en vertu de la gêne que les dogmes et l'enseignement ecclésiastique tout entier canonisé font subir à l'intelligence du croyant, mais encore dans celle qui résulte de la surveillance et de tous les autres moyens auxquels l'Église à recours afin d'écarter, autant qu'elle peut, tout ce qui menace les formes traditionnelles de l'établissement catholique et d'abord sa forme doctrinale. La contrainte intérieure, qui n'est pas la moins angoissante ni la moins funeste en ses résultats, s'exerce sur le croyant tant qu'il croit : il y peut échapper par le renoncement partiel ou complet aux croyances officielles de l'Église, c'est-à-dire par ce qu'on appelle une hérésie ou une apostasie, soit affichée ouvertement, soit dissimulée. Mais qui ne voit par quels douloureux combats, au prix de quels troubles intérieurs, à travers quels

risques peut se réaliser en ces conditions la libération de l'esprit? Que la force du sentiment religieux l'emporte sur les évidences de la raison, un fanatique sera produit, qui, s'il est de tempérament ardent et en position d'exercer autour de lui une influence, sera d'autant plus acharné contre toute liberté intellectuelle, qu'il aura été lui-même plus inquiété dans sa foi. Si l'évidence ne peut-être étouffée, tant que subsiste le sentiment religieux de fidélité à l'Église, c'est un tourment perpétuel, débilitant pour l'esprit qui se ronge lui-même en essayant de concilier des croyances et une science que l'Église fait inconciliables. Si l'évidence l'emporte tout à fait, c'est la ruine de la foi, et ce peut être la ruine de toute foi, même de la foi essentielle qui supporte notre raison et notre moralité : autre genre d'affaiblissement intellectuel dont les conséquences ne sont pas seulement dommageables à l'individu qui est affecté de cette disposition, mais à la société où se répand un pareil scepticisme. Quant à la contrainte extérieure, la discipline catholique, si elle était en état de réaliser tout l'effet qu'elle poursuit, amènerait à bref délai un arrêt total du mouvement intellectuel et scientifique.

Que l'on considère la règle de l'*imprimatur* ecclésiastique, le contrôle de l'*Index* sur toutes les publications, celui de l'*Inquisition* sur toutes les opinions, le système de délation sur lequel reposent l'*Index* et l'*Inquisition*, système qui a été poussé à ses extrêmes limites par le défunt pape dans les mesures qu'il a édictées contre le modernisme, enfin l'objet de toute cette police qui ne concerne pas seulement les opinions et les écrits théologiques, mais aussi bien ce qui touche indirectement à la croyance, — par conséquent toute conclusion un peu générale, toute philosophie des sciences de la nature et des sciences de l'humanité, — et l'on verra s'il resterait la moindre possibilité de libre recherche, la moindre ouverture au progrès de l'intelligence, le moindre avenir à la science. Ce qui fait cette réglementation à outrance relativement inoffensive, c'est qu'elle est déjà plus d'à moitié vaincue et frappée d'impuissance. Mais la papauté romaine, institution de gouvernement absolu, peu intellectuelle et peu mystique, étrangère au mouvement de la science, médiocrement intéressée à ses croyances pour elles-mêmes, maintient néanmoins celles-ci avec un soin jaloux, comme un élément de son

régime absolutiste, comme le fondement justificatif de ce régime, comme la théorie du droit divin qu'elle s'attribue de conduire les hommes à la façon d'un troupeau. L'humanité moderne s'est impatientée contre cette tyrannie et elle s'y soustrait de plus en plus ; si l'émancipation n'est pas plus rapide, c'ést que la religion est un élément indispensable de la vie sociale et que le progrès scientifique ne supplée point par lui-même au besoin de la foi.

Tant s'en faut pourtant que les inconvénients du dogmatisme théologique n'existent plus qu'en théorie ou pour un petit nombre d'individus et qu'ils ne comptent guère au point de vue social. Tout le monde sait quelle a été jusqu'à la veille de la grande guerre l'attitude de l'Église envers l'esprit moderne spécialement dans notre pays. Bornons-nous à signaler certains effets généraux du régime ecclésiastique sur la direction des esprits.

Il n'est pire ennemi de la sincérité intellectuelle que le dogmatisme théologique. D'abord pour ce qui est de la sincérité du croyant envers lui-même. Si le croyant n'est pas fermement décidé à suivre toutes les évidences, — et dans

le catholicisme il est averti, par une autorité censée divine, de conclure contre les évidences de la raison, d'après les prétendues certitudes de l'enseignement ecclésiastique, — la contradiction de la croyance et de la science le met dans une situation fausse, contournée, violente, à l'égard de la vérité. L'intérêt de sa paix intérieure est de ne pas voir, de se dissimuler la contradiction, de se payer de mauvaises raisons pour l'expliquer et la réduire. L'apologétique courante lui en fournira autant qu'il en peut souhaiter. Mais l'accoutumance à la subtilité de raisonnements captieux détruit la clarté, la fermeté, la sincérité de l'esprit. L'on perd dans ces arguties le sens de la vérité, que l'on s'habitue à regarder comme étant l'opinion reçue dans les milieux croyants, non la définition intellectuelle d'une réalité vécue. Vérité officielle, vérité politique, vérité de convention, vérité de formule, qui n'est point la vérité vraie.

Le même manque de sincérité se retrouve, et plus amplement, pour l'extérieur, par exemple dans les écrits publics. On conçoit que le régime de l'*imprimatur* induise les auteurs à beaucoup de réticences et de faux-fuyants, c'est-à-dire qu'il

leur impose une façon de supprimer par prétérition les vérités offensives de la croyance ; mais il les induit aussi, nécessairement, à la profession explicite d'opinions que ceux-là mêmes qui les défendent jugent mal fondées, ou tout au moins incertaines, ou bien qu'ils n'hésiteraient pas à regarder comme erronées ou douteuses si l'autorité de l'Église ne les obligeait à leur attribuer une certitude qui ne leur appartient pas. L'on peut, dans une telle situation, acquérir une grande habileté de langage ; mais la dignité du caractère n'y est point encouragée. Le lecteur est en droit de se demander s'il peut se fier à cette science bridée ; le commerce intellectuel et scientifique est privé de sa condition la plus indispensable.

Beaucoup de vrais croyants, même instruits, peuvent se rencontrer de notre temps, qui ne se sont jamais retournés vers leur foi pour en critiquer les symboles en les confrontant avec les données de la science : au moins leur pensée manquera-t-elle d'équilibre, et il est inévitable qu'elle manque aussi de largeur sur certains points de l'ordre spéculatif ou de l'ordre pratique. Mais d'autres variétés de croyants sont moins

recommandables. Il y a le croyant sceptique, lequel peut être fort sceptique et très peu croyant. L'on rencontre, en effet, des hommes qui restent plus ou moins attachés de cœur et surtout de profession à une religion et même à des croyances dont ils sont tout à fait détachés quant à l'esprit. Le XVIIIe siècle a connu des abbés et même des évêques de très petite foi, s'ils ne versaient entièrement dans l'incrédulité. On aurait tort de penser que notre temps n'en a vu aucun de cette sorte. Leur genre est peu apprécié de la masse, mais très toléré dans les milieux cultivés, où on se l'explique sans l'admirer grandement; quelles que soient leurs prétentions et leurs succès, ils retardent sur la génération présente, où l'esprit sceptique n'est plus de mode. On trouve aussi des cas de faux zèle pour l'orthodoxie. Tels clercs ambitieux qui ont connu trop tard l'impasse où se débat l'apologétique du catholicisme, et qui ne renoncent pas à faire carrière dans l'Église par l'apologétique même, affecteront simultanément et de servir la science par la libre recherche, et de défendre contre toute attaque, même contre toute atténuation, les croyances traditionnelles, jouant ainsi double comédie et se condamnant.

sans s'en apercevoir à paraître aussi peu sûrs comme savants que comme théologiens ; incrédules déguisés ou radicalement sceptiques, ils ont perdu le sens de la vérité et celui de la sincérité ; de bonne foi peut-être, dans la mesure où ils sont capables de bonne foi, ils traiteront de mystification toute opinion modérée qui voudrait faire la part du faux et du vrai, de la forme et du fond, de la matière et de l'esprit, dans la tradition catholique et dans toute grande œuvre de l'humanité ; eux-mêmes, en leur for intérieur, ne croient à la vérité de rien ni à la sincérité de personne ; ils n'en sont pas moins étonnés que l'Église et le siècle leur accordent toute la défiance qu'ils méritent.

II

Cependant foi et dogmatisme sont deux. Ce n'est pas la foi qui dans le catholicisme contemporain pèse si lourdement sur les intelligences, c'est la prétention de perpétuer sous le couvert d'un dogme censé divin et immuable tout un bagage de doctrines qui sont pour nous de plus en plus vides de sens, une science surannée qui

ne se peut plus rationnellement défendre ni même concevoir. Durant toute la période ascendante de l'histoire chrétienne, la croyance religieuse, expression intellectuelle de la foi, et la science, la connaissance rationnelle de la nature et de l'humanité, ont formé dans le christianisme un ensemble homogène, où, tout en admettant deux ordres de vérité, l'on n'insistait pas sur leur distinction ; et l'on soupçonnait d'autant moins la possibilité d'un désaccord, que l'on avait mis dans la croyance, en éclaircissement de la foi, le principal de ce que l'on pensait avoir de science. Il n'était pas autrement question de contrôler la science par la croyance, pour la bonne raison que la croyance n'était pas, en réalité, indépendante de la science et qu'il n'existait pas non plus de science organisée en dehors de la croyance. La distinction absolue des deux ordres et le caractère inviolable de la croyance religieuse n'ont été accentués qu'avec le temps, on pourrait presque dire, dans les derniers temps, afin de garantir les dogmes théologiques contre les entreprises d'une science nouvelle qui venait à naître et qui dès l'abord semblait être pour eux une menace.

L'état normal, autant que, dans les choses humaines, il peut être question d'un tel état, est que la foi, le sentiment intuitif de la conscience religieuse, soit interprétée d'après les connaissances du temps présent, faute de quoi l'équilibre intérieur du développement humain semble compromis. Il est aisé de comprendre que, dans un milieu où la vie intellectuelle est très active, l'interprétation de la foi, du sens religieux et moral tant de l'univers que de la société humaine, doit être aussi en mouvement. En regard de la science qui grandit, de l'univers qui s'élargit devant elle, de la société qui cherche l'ordre dans la liberté, de l'humanité universelle qui se crée, et qui tend à s'organiser dans l'harmonie de pacifiques initiatives, l'idée d'un dogme absolu qui contiendrait toute vérité et qui serait la loi de toute intelligence, l'idée d'une personnalité humaine douée d'une infaillibilité et d'une autorité absolues pour imposer cette vérité et pour gouverner toute la vie supérieure de cette humanité, apparaissent comme de vieux songes et l'ombre d'un antique despotisme, aussi comme une menace redoutable, si déjà elle n'était frappée d'impuissance, pour l'évolution ascendante non seulement de la

science qui se fait, mais de la foi qui s'épure et de l'humanité qui grandit.

Ce n'est pas à dire que ces idées soient purement absurdes : dans cette hypothèse, elles seraient impensables, et elles n'auraient point la vie si dure, elles ne tiendraient pas si longtemps contre les revendications légitimes de la raison, de la liberté, de la nouvelle humanité. L'éducation de l'humanité, si avancée que l'humanité soit, ne peut être assurée que par une tradition ; elle n'est pas à recommencer incessamment comme si ses bases, sa loi et son objet étaient chaque jour à changer quant à leur substance, et non seulement à modifier quant à leur définition. Une tradition extérieure, permanente, sociale, de la foi, c'est-à-dire un enseignement régulièrement transmis et gardé, et un ministère extérieur, permanent, social, de la foi, c'est-à-dire une institution régulière, chargée de pourvoir à cette instruction, sont indispensables à la vie, c'est à-dire à la conservation et au progrès de la société humaine. Mais autre chose est de reconnaître la nécessité d'un tel enseignement et d'une telle institution, autre chose est d'immobiliser l'esprit humain sur une vieille doctrine et d'assujettir l'hu-

manité à une vieille tyrannie. La voie qui paraît maintenant indiquée doit être à égale distance de l'anarchie et du despotisme, les deux écueils qui nous menacent, et que nous devons éviter, en ne nous jetant pas dans l'un sous prétexte d'échapper à l'autre.

Les principes essentiels sur lesquels repose l'équilibre de la vie morale ne sont point à renouveler chaque jour, car ils sont toujours les mêmes en leur fond, et c'est par l'habitude qu'ils ont efficacité en nous. L'humanité n'est pas un sujet d'expérience sur qui l'on ait le droit d'opérer avec autant de liberté que sur la matière inanimée ou bien sur la culture des plantes et sur l'élevage des animaux. Si l'on est forcé de modifier les règles et les symboles traditionnels de la foi, il y faut procéder avec précaution, afin de n'altérer pas le sentiment même de la foi, qui est le ressort de la vie morale. Moralement et socialement parlant, on n'a pas le droit d'adopter pour les appliquer en hâte, sans savoir ce qui en résultera, les théories générales et systématiques, si séduisantes qu'elles puissent être, qui se produisent en abondance dans les milieux de pensée libre. Toutes ces nouveautés sont à con-

trôler sévèrement par l'expérience actuelle et aussi par la tradition, sainement entendue et critiquée, qui est elle-même une longue expérience, l'expérience des siècles. On ne se défiera jamais trop des docteurs qui se flattent de donner à la morale et à la société une base nouvelle, un fondement de raison pure, et des règles autorisées par la pure science, sans égard à son fondement réel qui est la tradition sociale elle-même, la tradition humaine, la société, le droit de la société, le droit de l'humanité sur chacun de ses membres. Bref, l'institution morale de l'humanité cultivée n'est pas à refondre intégralement, bien qu'elle ait besoin d'être corrigée et améliorée perpétuellement. Les antiques vocables d'orthodoxie et d'hérésie ne sont pas tout à fait des mots vides de sens : nous ne pouvons plus leur attribuer de valeur réelle par rapport à une forme de doctrine qui serait le type absolu de la vérité humaine dans l'ordre religieux et moral ; mais nous admettons fort bien qu'il y a, en matière de doctrine religieuse et morale, comme en tout autre ordre de connaissance humaine, erreur et vérité, et nous admettons aussi que de cette vérité et de cette erreur il y a un critère, à savoir le

fondement réel et historique de la religion et de la moralité.

Ce fondement n'est pas autre que la notion idéale et mystique de l'univers, de l'humanité, de la société, ou si l'on veut, la réalité de l'esprit qui travaille en nous à idéaliser, à réaliser spirituellement l'homme moral, la société juste, l'humanité unie, dans l'harmonie de l'univers. Un esprit de vie, de vérité, de justice et de bonté agit en nous, dans la société, dans l'humanité, dans l'universalité du monde. Quelle que soit cette force, nous savons qu'elle existe et qu'elle est une force, une puissance haute et vénérable, auguste en nous, où elle apparaît comme une conscience supérieure de ce que nous sommes et surtout de ce que nous devrions être, auguste dans la famille d'humanité qui est la nôtre et qui nous a initiés à la connaissance de cet esprit, auguste dans l'humanité universelle qui se cherche et qui est en voie de se retrouver en lui, auguste dans l'univers qui par elle nous laisse entrevoir son secret. L'univers, l'humanité, la société, notre conscience, si nous savons les entendre, nous disent sa grandeur. Nous n'avons plus besoin de la personnifier à notre image pour

savoir qu'elle est. Nous comprenons qu'elle nous parle dans l'idéal humain qu'elle nous propose, nous sentons qu'elle vit en nous qui la cherchons, et dans la société qui nous entoure de sa protection, et dans la grande humanité qui se fait. C'est pourquoi nous ne craignons pas de dire que notre religion est notre idéal humain, et nous savons que cet idéal humain est précisément ce que les anciennes religions ont appelé Dieu.

Le même idéal qui est le fondement éternel de la religion est aussi la base immuable de la moralité. Sur lui reposent les notions de devoir et de droit où se résume toute la moralité humaine, on peut dire toute la structure morale de la société, de l'humanité : droit de la société sur l'individu, et obligation de l'individu envers la société ; droit de l'individu sur la société, et obligation de la société envers l'individu. Car la société vivante a un droit strict sur les hommes qu'elle instruit et élève, et l'homme a contracté un devoir strict envers cette société, cette humanité qui l'a nourri et qui le protège; l'homme a un droit strict sur cette humanité, cette société au service de laquelle il est voué, qui aussi bien ne subsiste que par le dévouement des individus qui en font

partie, et l'humanité, la société a un devoir strict envers chacun de ces membres qui la soutiennent. Certes, un intérêt commun relie société et individu; mais ce serait singulièrement méconnaître la nature de l'homme et celle de la moralité que de mettre la raison dernière de celle-ci dans l'intérêt. Intérêt et devoir sont deux. L'avantage de la société ne crée pas le devoir social. Le sens mystique de la société, de ce que la théologie appelait symboliquement l'union des hommes en Dieu et de ce que nous pouvons appeler leur communion dans l'idéal, le sens moral du devoir, du dévouement obligatoire de la société à ses membres et des membres à la société dans la poursuite de cet idéal, sont choses distinctes du bienfait social et du bonheur humain qui en sont le fruit, le condiment, l'encouragement, non le principe même ni la substance. La conscience de servir un idéal éternel est aussi, à sa manière, une récompense éternelle ; mais là n'est pas non plus la raison propre, le motif profond du devoir. Sera donc vraie, orthodoxe au meilleur sens du mot, toute doctrine qui fortifie le sentiment du devoir; sera légitime toute règle qui établit et sauvegarde l'équilibre du droit qu'ont l'un sur

l'autre, du devoir qu'ont l'un envers l'autre la société et l'individu. Sera fausse, hérétique au sens le plus fâcheux de cette expression, toute doctrine qui énerve le sens de l'obligation morale, toute loi qui sanctionne l'oppression de l'individu par la société ou qui favorise un désordre de l'individu au détriment de la société. Il n'est pas de droit de la société contre les droits élémentaires de l'individu, à commencer par le droit de sa conscience; il n'est pas de droit de l'individu contre le bien commun de la société.

Sur ces principes peuvent se fonder toutes les aspirations de l'idéal religieux, toutes les prescriptions de l'idéal moral, c'est-à-dire toute l'économie de la foi. Il y subsiste un certain mystère, le mystère de la vie éternelle, qui ne sera jamais entièrement expliqué, le mystère de Dieu, si l'on veut conserver ce nom. Mais ce mystère est la condition de notre nature, et l'on peut continuer à dire, avec la vieille théologie, qu'il fait le mérite de notre foi. Il n'y aurait pas de foi si nous avions l'évidence mathématique de l'esprit, de l'idéal, du devoir. Nous n'en avons que le sentiment, le pressentiment, l'intuition, et cela suffit bien pour que nous en ayons la certitude. Tout cela est d'un

autre ordre que le géométrique. Nous l'appelons l'ordre de la foi, mais ce n'est pas l'ordre des ténèbres, ni de l'inintelligence, ni de l'aveuglement ; ce serait plutôt l'ordre de la pure lumière dans l'atmosphère de l'infini, et c'est aussi l'ordre de la vraie liberté d'esprit. Car c'est dans l'idéal que s'épanouit l'intelligence, c'est dans la conscience et la pratique du devoir que notre volonté s'émancipe de la contrainte et qu'elle devient libre. Au reste, nulles définitions absolues ne sont ici requises, et, si subsiste le grand mystère des choses, nul besoin n'est d'accabler notre esprit sous l'inintelligible mystère de mots qui seraient censés exprimer l'ineffable, révéler l'incompréhensible, dire le secret de Dieu. Nul besoin n'est pour croire que le dernier mot soit dit sur l'objet de la foi ; nul besoin n'est pour se dévouer à l'œuvre de l'humanité que le plan de cette œuvre ait été à jamais écrit sur une table de pierre en haut d'un Sinaï par un dieu de tonnerre, ou bien consigné dans les hiéroglyphes d'un livre sacré. L'esprit de l'humanité marche devant nous comme une colonne de lumière, et, sans miracle qui nous prouve la foi, sans dogme qui nous l'impose, nous croyons à la vie éternelle qui nous est apparue.

La foi pourtant se perpétue par une tradition qui la garde et qui la fait valoir. On sait quels furent dans les humanités passées les organes de la tradition sociale, religieuse et morale : les anciens du clan ou de la tribu, les rois pontifes, les prêtres enfin et les prophètes ou hommes inspirés. Sauf les derniers, tous ces personnages nous semblent, dans les sociétés antiques, avoir été plutôt les gardiens des coutumes et des rites ancestraux que les instructeurs de la conscience religieuse et morale. Mais c'est que cette conscience était encore peu instruite et qu'elle était surtout commandée. Rites et coutumes avaient une importante signification sociale, ils constituaient la discipline humaine des sociétés, puisqu'ils étaient le ciment de leur unité. Les gardiens du rite et de la coutume étaient les représentants éminents de la vie commune ; c'est en cette qualité qu'ils étaient des personnages sacrés. La fonction des hommes inspirés faisait d'eux les organes de la conscience collective, de la conscience nationale ; ils furent, à ce titre, en Israël, les organes d'une très haute conscience morale, et Jésus, que l'on dit avoir été le fondateur du christianisme, a été plutôt le dernier grand

prophète qu'Israël ait produit. Fonction sacerdotale et fonction prophétique ont été d'ailleurs souvent associées et elles se sont rejointes dans les religions de salut, surtout dans le christianisme où se constitua bientôt un sacerdoce qui devint en même temps le magistère ecclésiastique. Toute l'instruction publique passa dans ses mains, et elle y est demeurée presque jusqu'à nos jours chez les peuples catholiques ; elle n'en est pas tout à fait sortie, et tant s'en faut, même chez nous, où pourtant l'on a pensé réaliser la laïcisation de l'enseignement. Aussi bien le mot de laïcisation n'est-il qu'un trompe-l'œil. Dans l'Église, à côté du clergé séculier spécialement affecté au culte et au ministère ordinaire de l'enseignement religieux, c'étaient surtout des corporations régulières qui s'adonnaient aux services de l'instruction générale : c'est une grande corporation qui a été instituée chez nous sous le nom d'Université pour le ministère de l'éducation nationale, et cette corporation a eu tout de suite sa tradition, ses méthodes, son esprit ; la nation l'a investie d'une façon de sacerdoce et lui fait confiance, précisément parce qu'elle la considère comme la gardienne de l'esprit national, et non

seulement comme une maîtresse de science. Elle exerce bien réellement un sacerdoce d'humanité, elle est gardienne d'une foi. Qu'il y ait lieu pour elle d'en prendre davantage conscience et de se mettre de plus en plus à la hauteur d'une semblable mission, c'est un point qui sera touché ultérieurement. Ce que l'on tient à remarquer ici est comment le magistère de la foi humaine se perpétue dans une institution que l'on tend à regarder un peu trop comme organisée en dehors de toute religion ou comme devant s'employer à mettre la science à la place de la religion. Ce n'est pas cela qu'elle fait ; ce n'est pas cela qu'elle doit faire ; et si elle voulait le faire, comme ont paru le vouloir certains de ses membres, elle n'y réussirait pas. Qu'elle s'en aperçoive ou non, elle porte en elle-même une religion qui est sa principale raison d'être.

Apôtres d'une foi qui n'est pas dogmatique, les maîtres de la religion humaine n'ont pas besoin d'être infaillibles ; ils ne prétendront pas l'être. Ils le sont pourtant en un sens, pour la forme et pédagogiquement. Car l'enfant et l'adolescent, si bien doués qu'on les suppose, ne font guère que s'assimiler, sans être en mesure de le contrôler

à fond, l'enseignement qui leur est présenté comme vrai et que le maître lui-même tient pour indiscutable. L'esprit ne se forme point par l'enseignement de choses douteuses. Une façon de dogmatisme positif, qui n'est pas seulement méthodique, est la condition d'un enseignement fructueux. C'est la foi qui transmet la foi. Notre esprit ne prend consistance en lui-même que s'il se sent sur un terrain ferme. Sans doute y est-il quant au fond et à la substance de ce qu'il croit et de ce qu'il voit, bien qu'il n'y soit que très imparfaitement dans la définition de sa pensée. Au surplus l'ensemble de l'instruction donnée et reçue n'est point considéré seulement comme un ornement de l'esprit ou un moyen pratiqued'assurer pour l'avenir le bien-être de l'individu, mais comme une initiation à la vie de la société, au rôle que chacun devra tenir dans l'humanité, aux sentiments qui devront l'inspirer dans cette fonction sociale et dans cette conduite humaine. Un tel enseignement impliquera toujours de nombreux postulats, tous les postulats de la vie sociale et de la foi humaine. C'est pourquoi le présent livre parle sans hésiter, aussi sans se lasser, d'un ministère et d'une éco-

nomie de foi à propos de l'enseignement public.

Cet enseignement ne s'adresse pas qu'à la jeunesse. L'élite intellectuelle d'un pays ne dirige pas spirituellement que les écoliers et les étudiants, elle parle à la nation tout entière, et par ses plus distingués représentants elle se fait entendre au delà des frontières nationales, elle parle à l'humanité. Car l'éducation de l'homme n'est point terminée quand s'achève sa formation physique ; l'éducation humaine d'un peuple n'est point achevée s'il ne connaît que lui-même. La foi humaine de l'individu a besoin de s'affermir et de s'instruire durant toute sa vie ; la foi humaine d'une nation a besoin de s'élargir dans le commerce international. L'élite intellectuelle et savante d'un peuple, qui se confondra toujours plus ou moins avec son corps enseignant, — si l'on prend la formule dans le sens large où l'Institut de France est au sommet de notre enseignement, — est bien réellement l'institutrice perpétuelle de ce peuple et non seulement la maîtresse de ses enfants ; l'élite intellectuelle et savante de tous les peuples unis dans la société des nations sera l'institutrice de l'humanité, l'organe de sa religion, la gardienne de sa foi.

Car notre humanité, tant qu'elle vivra, devra être enseignée pour apprendre, elle devra croire pour savoir. Par conséquent toutes les sociétés civilisées et la communauté de ces peuples auront, de manière ou d'autre, leur sacerdoce d'humanité, leur magistère de la foi humaine. Il sera pour elles d'un intérêt primordial que ce sacerdoce ne soit pas éminent seulement par la science mais aussi par l'autorité que donnent le dévouement et la vertu, une foi profonde au bon génie de l'humanité. On pourra désormais, à ce qu'il semble, se passer de pontifes infaillibles, embarrassés qu'ils sont de leur infaillibilité même, quand il s'agit pour eux de dire le vrai, parce qu'ils ont plus peur que d'autres de se tromper. Mais on ne pourra jamais se passer de maîtres qui soient autre chose que des répétiteurs de science et des officiers de morale, de maîtres qui soient les organes vivants de la tradition humaine et qui enseignent par la vie autant que par la parole et la doctrine. Plus l'existence des hommes s'affine et se complique, plus les rapports se font intimes entre les sociétés humaines, plus grande est la nécessité d'une meilleure formation pour l'humanité. Si la société des nations exige

et postule une religion de l'humanité, cette religion exige et postule un magistère, libre et organisé, de sa foi, l'apostolat de maîtres complets, non pas seulement les bons offices de docteurs confits en raison pure et de prêtres de la science.

CHAPITRE IV

LE DOGMATISME RATIONALISTE ET L'ÉCONOMIE DE LA SCIENCE

Il y a, — et comment n'y aurait-il pas ? — une tradition, une scolastique de la raison et de la science. Non seulement l'homme, si cultivé qu'il se soit cru et qu'il soit devenu, ne pouvait pas s'émanciper tout de suite et radicalement des notions et des méthodes théologiques, mais il a dû se former ce qu'on peut bien appeler une tradition de raison, une discipline scientifique, et cette tradition, tout comme la tradition religieuse, bien qu'à un moindre degré, tend à s'immobiliser. La science peut se faire et elle se fait des dogmes. Il peut arriver même, il est arrivé jadis, et encore de notre temps, que la liberté de penser et la liberté scientifique ont été érigées en faux dog-

mes contre les abus du dogmatisme théologique, et non sans détriment de la véritable discipline intellectuelle. Rien donc n'est plus opportun que d'examiner attentivement en quoi consiste l'usage normal des libertés dont il s'agit.

I

Le dogmatisme rationnel est, l'histoire nous l'apprend, enfant naturel et illégitime du dogmatisme théologique. Les théories dites philosophiques, autrefois et même jusqu'à nos jours, ont fait suite aux spéculations générales de la théologie sur la nature et l'origine des choses, un peu plus rapprochées de l'expérience, moins dépendantes de la tradition, et assez souvent retournées ouvertement contre elle. Nous savons déjà combien est singulière la situation de l'homme qui se permet de penser philosophiquement : il se forme, il a besoin de se former une conception générale des choses, et il est incapable de l'avoir adéquate. C'est pourquoi il prend aisément le parti de pousser sa prétention au delà de son expérience, et il engendre des sys-

tèmes, constructions de son esprit qui lui semblent être le dernier mot de l'univers et de l'histoire, dogmes parfois spécieux qui peuvent avoir un temps de vogue et qui, lorsqu'ils ont pris possession des esprits, ne se laissent pas facilement éliminer, si grandes quesoient leur insuffisance et la proportion d'erreur qui ne saurait manquer d'y entrer.

Pédantisme scientifique et orgueil théologique se font pendant. La superbe assurance des théologiens qui prennent les élucubrations de leur cerveau comme l'expression la plus authentique des révélations célestes a son équivalent dans l'outrecuidance naïve avec laquelle certains savants ont accoutumé d'étaler comme résultats certains de la science maintes conclusions générales qu'ils auraient dû formuler tout au plus comme des hypothèses et, si l'on ose dire, sous bénéfice d'inventaire. Et la philosophie naturelle et la philosophie de l'histoire ont donné lieu à de tels écarts. De nos jours surtout l'on a pu voir s'établir de grands courants de pensée négative soulevés contre le despotisme théologique, ayant dans cette réaction leur raison d'être et leur utilité, mais qui avaient aussi leur despotisme et

toutes les allures du dogmatisme le plus intransigeant, façon de libre pensée qui n'était ni une très large ni même une très libre façon de penser.

Par dédain de l'enfantillage où il semble maintenant que soit tombée la théologie avec son monde d'esprits personnels, doubles invisibles et insaisissables du monde réel ; par la sûreté qu'on a prise dans la connaissance de plus en plus féconde du monde extérieur, beaucoup ont perdu de vue l'élément spirituel de notre expérience, non moins réel que l'autre, et non réductible à celui-ci. De ce que le monde spirituel de la croyance antique paraissait inexistant l'on a inféré hâtivement, et l'on a bruyamment proclamé que rien dans la réalité ne correspondait à cette notion de l'esprit. Or, ce dogme-là n'est pas plus sûr que celui d'un seul Dieu en trois personnes consubstantielles. Il y a de l'esprit, — quelque chose d'intelligent et d'intelligible, de conscient et de libre, qui n'est point soumis aux conditions du poids et de la mesure, de la tangibilité et de la visibilité, qui est réel sans être sensible et plus réel que le sensible, puisque cela vit, tandis que le purement sensible n'est pas de soi

vivant, — il y a de l'esprit dans le monde, puisque nous en sommes, que nous grandissons dans la conscience de l'être, du savoir, du vouloir, que nous possédons une initiative qui n'est point de mécanisme, qui développe une aptitude croissante à se régler elle-même. L'on n'est pas plus autorisé à dire que le monde est pure matière, qu'on n'est fondé à soutenir qu'il est pur esprit. On affirme cependant, et souvent avec force, même avec emportement, que tout est matière et qu'il n'y a dans tout l'univers qu'un jeu de forces aveugles. Hypothèse simpliste, qui n'explique rien, et qui n'est même pas intelligible. Au lieu de dire que les forces sont aveugles, il serait plus sage et plus vrai de dire que nous n'y voyons pas clair. Mais cette croyance matérialiste n'est au fond que la négation de la croyance traditionnelle ; c'est un dogme sans objet propre, qui n'a de consistance que par son rapport avec l'affirmation qu'il contredit. Le pis est que ce dogme négatif a toutes les prétentions d'un dogme positif, et qu'il s'arroge aussi le droit de gouverner la conduite des individus et des sociétés. Une telle prétention est dangereuse, parce que la négation initiale, en laquelle con-

siste essentiellement ce *credo* soi-disant scientifique, engendre une morale de même nature que le dogme, c'est-à-dire une morale dont le contenu, pour le principal, pour ce qui frappe le commun des hommes, est la négation de la morale traditionnelle, à commencer par la notion du devoir, qui n'est pas seulement traditionnelle, mais dont on peut dire sans exagération qu'elle est la tradition même de l'humanité. Au total, méconnaissance de toute une partie de l'expérience humaine, partie non moins importante ni moins certaine que celle de l'expérience physique, bien que plus délicate ; limitation arbitraire de la connaissance et de la science ; dogmatisme à l'envers, avec, pour conséquence, une sorte de fanatisme agissant au rebours de la moralité humaine et de l'intérêt social, Car ces fervents de la matière veulent impérieusement fabriquer de la morale avec ce qu'ils appellent de la raison et de la science, une raison peut-être un peu myope et une science boiteuse. Ils cherchent partout le fondement de la morale, comme si l'humanité ne l'avait pas depuis longtemps institué. Ils découvrent que c'est le plaisir, ou bien l'intérêt, ou encore le sens de l'harmonie, tout excepté le de-

voir, dont ils ne savent que faire, parce que le devoir et la notion morale du bien, n'étant pas matière qui tombe sous les sens, leur échappent. Ils ne s'aperçoivent pas qu'eux-mêmes apportent au service de leur prétendue raison autre chose que des arguments rationnels, et qu'ils y mettent une véritable passion, un très réel dévouement, c'est-à-dire un sentiment moral, dans la mesure où leur cause s'identifie pour eux à celle du vrai, au souci d'un intérêt commun, si mal entendu que puisse être d'ailleurs cet intérêt. Mais il est aisé de comprendre combien il importerait de se prémunir par une meilleure discipline contre de pareilles doctrines et de si fâcheux effets.

Si l'Église n'a pas trouvé la vraie manière de contenir dans ses limites la raison individuelle et de garantir le capital moral des sociétés contre l'intempérance de spéculations qui usurpent la qualité de scientifiques, il n'en est pas moins évident que la société aurait le droit et le devoir de se préserver contre de tels excès et d'empêcher que l'innombrable foule des esprits faibles ne soient exposés à devenir la proie des sophistes. L'humanité n'est pas tellement confirmée en in-

telligence et en moralité qu'il puisse sans inconvénient être permis au premier venu de remue étourdiment, devant les masses toutes sortes de questions intéressant la vie des sociétés et de les résoudre au hasard de ses conjectures, en proposant aux ignorants ses théorèmes comme les mieux prouvés des dogmes. Une entière liberté de discussion est indispensable à l'éclaircissement de la vérité, mais la pleine licence de toutes les propagandes est un danger certain pour la société. Autre chose, en effet, sont les disputes d'école, d'ordinaire abstraites et inaccessibles au commun des hommes, autre chose les simplifications violentes de thèses outrées qui frappent l'imagination d'un public plus ou moins ignorant et incapable de les contrôler. Les entreprises faites en ces conditions sur la crédulité populaire sont, en leur genre, un aussi grave attentat contre la société, contre l'humanité, même contre la véritable liberté de penser, que la servitude imposée par le dogme et la puissance ecclésiastiques, et socialement elles sont plus dangereuses. Si modérée que doive être chez un peuple libre la police des idées, on ne voit pas comment cette police pourrait être supprimée ou

seulement négligée par une autorité attentive à la conservation de la société.

Le dogmatisme négatif n'est pas le seul abus qui se puisse produire dans le domaine de la raison et de la science. Il y a aussi, bien que les termes semblent protester contre leur accouplement, un dogmatisme sceptique, ou un scepticisme dogmatique, qui n'est pas moins critiquable en lui-même ni moins funeste en ses conséquences que le dogmatisme négatif. C'est ce dilettantisme intellectuel et moral dont les derniers temps nous ont fourni de signalés exemples, et qui compte encore parmi nous des représentants fort considérables : grands esprits qu'amuse le spectacle de notre pauvre monde où les sots leur semblent, et non sans raison, hélas ! être en si forte majorité ; ils ont grande pitié, vraiment, de ces malheureuses bêtes que nous sommes, mais le mépris l'emporte assez sur la compassion pour que celle-ci ne puisse guère nous toucher ; elle n'y vise point d'ailleurs, nous sachant incurables dans notre infirmité d'esprit et dans notre médiocrité de sentiments. L'on peut encore, à propos de ces aristocrates de la raison pure, prononcer le mot de dogmatisme, parce que, sous les

apparences d'une facilité d'opinions qui semblerait autoriser la profession du oui et du non, s'arranger pour soi de la contradiction, et qu'on croirait devoir la supporter, on trouve le même attachement tenace au principe du scepticisme élégant, qu'on trouve ailleurs au principe de la négation matérialiste. Ce sont les fanatiques du doute. Le dilettante est passionnément certain que rien n'est certain; il trouve la négation matérialiste un peu massive et grossière, et il préfère la formuler plus discrètement, la couvrir même de rêveries poétiques sur ce qui pourrait bien arriver le jour où Dieu s'aviserait d'exister, ou bien encore de réflexions gaîment désenchantées sur le changement qui se produirait, ou plutôt qui ne se produirait pas, si Lucifer venait à remplacer Dieu dans ce que les bonnes gens supposent être le gouvernement de l'univers, et qui est la croyance des hommes. L'effet de ces charmantes facéties n'est pas moins regrettable au point de vue social et humain que celui du dogmatisme négatif, ou plutôt il est pire pour l'énervement du sentiment social par excellence, le sens religieux du respect, et pour l'affaiblissement du sentiment moral, le sens humain du devoir.

Comme le dogmatisme négatif se rencontre de préférence chez les hommes qui ont pratiqué les sciences de la nature, le dogmatisme sceptique se trouve plutôt chez ceux qui ont cultivé les sciences de l'humanité et plus spécialement l'histoire, surtout l'histoire des religions et celle de la philosophie. A mesure que l'on a examiné de plus près les documents de l'antiquité, discuté les textes, vérifié les incertitudes que présente en général le témoignage humain, non seulement la méthode historique est devenue plus exigeante et le sens critique s'est aiguisé, mais la tentation est venue de suspecter, avec les témoignages, la valeur de leur objet. L'histoire même ne montrait-elle pas la vanité des opinions et des intérêts pour lesquels depuis des siècles les hommes s'étaient rués les uns sur les autres, comme possédés par la rage de s'entre-détruire. Qu'était-ce que l'histoire des croyances religieuses, celle même des opinions philosophiques, et jusqu'à celle des sciences, sinon un cimetière d'idées? La vraie philosophie n'était-elle pas celle de l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités, tout est vanité »? « Tout n'est ici-bas que symbole et que songe », écrivait le grand maître du dogmatisme

sceptique. « Notre imbécile nature », nous a-t-on dit ensuite, « n'a rien imaginé ni construit qui vaille la peine d'être défendu bien vivement », et tout cela ne devrait être discuté que « pour le plaisir ». Ainsi la science se prenait à douter d'elle-même, tout en affectant parfois de se prendre pour une religion, et si elle souriait doucement de son œuvre propre et de la raison, combien plus dédaignait-elle la foi, dont, à vrai dire, elle discernait mal le caractère ! Confondant l'éternelle foi humaine avec les croyances qu'il avait vues tomber, le sceptique s'estimait « quitte envers elle », pour l'avoir « soigneusement roulée dans le linceul de pourpre où dorment les dieux morts ».

Ces propos trouvèrent en leur temps plus de crédit qu'ils n'auraient dû, et ils ne soulevèrent pas toute la contradiction qu'ils auraient méritée. L'humanité pourtant ne saurait se défaire si lestement ni se passer si facilement de la foi. La preuve en est que les grands esprits qui pensaient l'avoir mise pour toujours au tombeau, au lieu d'éprouver après cette opération quelque soulagement, n'en ressentaient que l'impression d'un grand vide. Retombant sur eux-mêmes et se demandant à quoi s'appuyait leur vie morale, ils

avouaient vivre maintenant « de l'ombre d'une ombre », comme s'ils se fussent en réalité privés de substance et de vie en ensevelissant la foi avec les croyances de leur jeunesse. C'est qu'ils avaient, en effet, dans une demi-inconscience, ivres de ce qui n'était qu'une demi-science, tari en eux le fleuve de vie qui, depuis les origines de l'humanité, rafraîchit et fortifie les âmes, toujours plus pur à mesure que l'humanité grandit, invisible seulement pour ceux dont les regards sont arrêtés à l'écume rejetée sur ses bords. La confiance des siècles en l'éternelle vie qui jaillit au cœur de l'humanité n'est point une chaîne que l'on puisse impunément rompre à son gré pour en jeter les débris sous la pierre d'un sépulcre ; c'est la force inépuisable qui soutient le genre humain en son douloureux pèlerinage. De courte vue est le savant qui pense découvrir que ce sentiment de confiance en la vie, sentiment qui est le fond même de la religion, n'a d'autre objet que la vie physique, dont il facilite la conservation : comme s'il ne concernait pas davantage encore la vie sociale, la vie spirituelle, la vie morale, la vie ascendante de l'humanité progressant vers un idéal toujours plus grand de vérité et de bonté.

Mais le rieur ne serait-il pas, en surplus, ridicule, qui s'imagine pouvoir plaisanter de ce qu'il ne sait pas voir, et réaliser la perfection de son intelligence en se moquant de sa propre faiblesse ? Nombre de ceux qu'il regarde comme infirmes et pauvres d'esprit pourraient bien être plus forts et plus riches que lui, par cela seul qu'ils prennent au sérieux la vie ; quelles que soient les illusions superficielles de leurs croyances, ils se tiennent fermement, pour l'essentiel, dans la vérité de l'existence humaine, tandis que le sceptique vacille dans la nuit de son rêve indécis.

Il semble démontré par les expériences anciennes et actuelles que le dogmatisme de l'incroyance n'est pas moins nuisible à la société que le dogmatisme de la croyance. L'un et l'autre aboutissent à l'exténuation de la moralité. Nous ne disons pas à la destruction, parce que le sens moral n'est pas si aisément déracinable, et que ceux mêmes qui, consciemment ou inconsciemment, travaillent à le miner, sont impuissants à le détruire chez eux et dans les autres. On hésite à décider lequel de ces deux dogmatismes, le dogmatisme prétendu croyant, — il ne croit pas vraiment en Dieu, qui est l'humaine charité,

l'universelle miséricorde, — et le dogmatisme soi-disant incroyant, — il a le tort de croire en lui-même, — est le plus fâcheux en ses résultats. Ils se conditionnent réciproquement, l'un provoquant l'autre, en sorte que la même société peut souffrir à la fois de l'un et de l'autre. Ainsi notre époque a pu voir une crise frénétique de dogmatisme croyant, inaugurée par la définition de l'infaillibilité pontificale au concile du Vatican, et couronnée par l'impitoyable répression du mouvement dit moderniste sous le pape Pie X. Et d'autre part, la même époque a vu se produire sous l'étiquette de la science une explosion de matérialisme et de scepticisme comme il n'y en avait probablement jamais eu de semblable tant pour la profondeur que pour l'étendue. L'inconvénient du dogmatisme croyant est de sacrifier la bonté, la charité, l'humanité, à une chimère d'immuable orthodoxie, âprement cherchée, jamais réalisée, parce qu'elle n'est point réalisable; d'épuiser la force morale de l'homme religieux sur des objets de foi qui ne sont plus ce qu'ils prétendent être et qui accablent l'intelligence; de paralyser la vie intellectuelle, de fanatiser l'esprit, de tourner la raison contre elle-même; de susciter

l'insurrection de la raison et de la science libres contre la foi, que ce dogmatisme compromet ; de transformer l'incrédulité en sauvegarde provisoire de la science et, jusqu'à un certain point, de la civilisation. L'inconvénient du dogmatisme incroyant est d'ébranler le ressort de la force morale, de la stupéfier, pour ainsi dire, en en méconnaissant le caractère ; de pousser contre la foi une critique dont la portée ne va pas au delà des croyances ; de rejeter vers ces croyances surannées, dans les bras d'une Église intransigeante, aux extrémités du dogmatisme croyant, beaucoup d'âmes dont la qualité morale ne saurait s'accommoder du dogmatisme incroyant, ni sous la forme pesante et aride du matérialisme, ni sous la forme légère et creuse du scepticisme. Quoi qu'on ait dit en sens contraire, la condition à laquelle l'humanité s'est le moins faite jusqu'à présent est celle de brebis sans pasteurs, et les pasteurs auxquels elle s'est attachée le plus fidèlement sont ceux qui lui ont demandé davantage, ce sont ceux qui lui ont parlé devoir et sacrifice, non ceux qui lui ont seulement parlé science, ni même ceux qui lui ont parlé seulement liberté.

Ce qu'il importerait maintenant de connaître est

si la liberté de la raison et de la science ne pourrait être assurée, comme certains le soutiennent, que par la ruine de la foi, de toute foi, auquel cas se poserait la question subsidiaire de savoir laquelle l'emportera de ces deux puissances, la science ou la foi, ou bien si leur lutte ne serait pas engagée en des conditions qui ne permettraient pas d'en prévoir le terme. La solution de ce problème a été préparée dans ce qui a déjà été dit touchant le sens qu'il convient d'attribuer au mot et à la notion de foi, et ce qu'on a pu lire dans la seconde partie du précédent chapitre touchant l'économie de la foi ; il ne doit pas être après cela trop difficile d'expliquer comment se concilie avec la saine liberté de la foi la saine liberté de la science.

II

Commençons par établir avec précision ce qu'on devrait entendre par liberté de la pensée et par liberté de la science. D'aucuns sont enclins à considérer comme une liberté absolue, comme un droit dans le plein sens du mot, la faculté qu'a

l'homme de se tromper indéfiniment, de trouver des raisons au pour et au contre sur le même sujet, et même de donner des raisons quelconques à l'appui de ce qu'il ne pense pas. Or, si l'on veut bien prendre la peine d'y réfléchir seulement un instant, l'on s'apercevra que la formule « liberté de pensée » est presque contradictoire en elle-même, ou bien que, dans le sens le plus naturel qu'elle présente, elle semblerait autoriser un mauvais usage de la raison comme étant le droit le plus sacré de celle-ci. A ne considérer que l'exercice normal de notre intelligence, l'application de notre esprit à son objet propre, qui est le vrai, rien n'est moins libre que notre pensée : le vrai s'impose à notre esprit, et nous n'avons aucunement la faculté de trouver vrai ce que nous voyons faux ni de trouver faux ce que nous voyons vrai. Nous avons, assurément, le pouvoir, de feindre une opinion contraire à celle que nous avons réellement ; mais ceci n'est point la faculté de penser ce qui nous plaît, ce n'est que la faculté de mentir. Triste privilège, et que nul ne voudra présenter ouvertement comme un droit de l'humanité. Nous pouvons aussi gouverner de telle sorte notre réflexion que nous l'orientions vers

telle conclusion qui nous agrée davantage, soit dans l'ordre des choses morales, soit même dans l'ordre des opinions spéculatives, en tant que celles-ci se trouvent avoir un rapport quelconque avec l'ordre moral ou les intérêts de la vie pratique. Mais ici encore la faculté de raisonner et de conclure dans le sens qui favorise notre caprice ou notre passion n'est aucunement le droit de raisonner ainsi et de conclure comme si la chose était certaine : c'est le pouvoir d'asservir notre intelligence à l'arbitraire de notre fantaisie ou à la perversité de nos inclinations, et cet asservissement est tout le contraire de la liberté. Intérieurement, en principe et en droit, l'homme n'est pas libre de penser ce qui lui plaît ; il pense naturellement ce qui lui paraît vrai ; il n'a pas le droit, en conscience, de penser autrement, et, s'il s'exerce à se duper lui-même, à se payer de mauvaises raisons pour s'arrêter à l'opinion qui le flatte, dans ce cas-là même, il ne pense pas librement, il se fait une pensée servile, et il se diminue, la morale dit qu'il pèche en pensant ainsi. La liberté de penser, en tant que cette formule présente un sens acceptable, ne serait donc ni une faculté psychologique ni un droit absolu de l'individu ; elle aurait

un caractère purement extérieur et social, et elle se ramènerait au droit qui appartient à chacun de professer au dehors les convictions par lui acquises, et spécialement dans l'ordre religieux et moral. Car c'est principalement eu égard aux opinions de cet ordre que la liberté de penser a été érigée à la hauteur d'un dogme, quoique, même dans cet ordre et d'une façon générale, le dogme soit loin d'être aussi indiscutable et d'une application légitime aussi large que beaucoup l'admettent pour leur propre satisfaction.

En ce qui regarde les convictions religieuses comme toute autre conviction, autre chose est la liberté extérieure de professer la foi qu'on a et de n'être point contraint à professer celle qu'on n'a pas, autre chose est la liberté intérieure et le droit de se fixer dans une opinion quelconque, abstraction faite de sa valeur intrinsèque et des titres qu'elle peut avoir à notre adhésion ou à notre refus. La question de la liberté intérieure est déjà résolue par les considérations précédentes. La vérité morale, n'étant point affaire de raison pure, mais d'intuition profonde et de sentiment, ne s'acquiert pas dans des exercices de raisonnement mais par la culture du sens moral et par une

inclination de bonne volonté, inclination qui est de strict devoir aussitôt qu'elle est éveillée en nous, et l'évidence de cette vérité grandit par les expériences qu'on en fait. L'expérience dite religieuse ou mystique, en tant que distincte de l'expérience morale, est chose plus incertaine et plus sujette à illusion, mais le principe qui vaut pour toutes les opinions est aussi bien applicable à ces opinions proprement religieuses : nul n'a le droit d'y chercher une apparente justification de ses appétits égoïstes ; nul ne se peut refuser à l'évidence de l'appui moral qu'il trouve dans sa foi. Quant à la liberté extérieure, l'on peut dire que ce problème de politique sociale a été décidé chez nous comme il devait l'être, au moins pour ce qui est du principe. Nul n'est tenu ni ne doit être tenu de professer une foi qu'il n'a pas, soit qu'il ne l'ait jamais eue, soit que, l'ayant eue, il se trouve ne l'avoir point conservée. Ni le juif, ni le protestant ne doivent être contraints à faire profession de la foi catholique ; et même le catholique de naissance qui a perdu la foi de ses premières années ne doit pas être obligé à professer cette foi qu'il n'a plus ; on ne doit pas non plus le punir pour ne l'avoir point gardée. La contrainte

serait immorale au premier chef, puisqu'elle prescrirait le mensonge et l'hypocrisie. La punition le serait aussi, car ce n'est pas un délit de ne plus trouver vrai ce que l'on avait cru tel ; et si l'on ne peut refuser aux religions particulières un certain droit de police intérieure, la raison et l'équité défendent d'attribuer à aucune d'elles le droit de répression extérieure pour le fait de ce que les religions appellent apostasie. En conséquence, la profession simple de l'incrédulité à l'égard des religions existantes doit être également permise ; car si la majorité n'a pas le droit d'imposer sa foi religieuse à la minorité, elle n'a pas davantage celui d'imposer à un individu quel qu'il soit la profession d'une croyance quelconque. La profession de non-croyance est aussi bien un droit que la profession de croyance.

Une remarque est à faire cependant, au point de vue social, touchant la profession d'incrédulité. En des sociétés mêlées comme les nôtres, où le passé se survit dans des traditions religieuses différentes, la tolérance réciproque est de nécessité pour le bien social, et toutes ces traditions ensemble constituent en quelque manière le fonds

commun de la tradition humaine dans ces sociétés, les membres des différents groupes religieux se trouvant unis dans la même nation par une affinité du sens moral, bien que séparés au point de vue confessionnel par des nuances de doctrine et de rite. L'incrédule qui n'est que non confessionnel, par l'impossibilité où il se trouve d'adhérer au symbole de n'importe quelle confession existante, mais qui par ailleurs conserve le même idéal moral que les croyants, est lui-même un croyant non spécialement classé, qui appartient quand même à la masse relativement homogène dont est formée la société. Le cas de l'incrédule militant, de celui dont la foi tend à n'être que négative, le cas du fanatique d'irréligion, puisqu'il faut l'appeler par son nom, est sensiblement différent. La foi religieuse et morale est un élément essentiel de la société, l'élément social par excellence, celui qui fait le lien social, qui le protège et qui le fortifie ; et c'est par ses symboles, symboles de croyance et symboles rituels, que la foi produit son effet social. Celui qui n'apporte à la société que des négations peut lui rendre provisoirement un service partiel quand la société même vient à souffrir sous le joug de croyances

et d'institutions oppressives ; mais le service n'est pas complet, le service même s'accompagne de danger, si celui qui le rend ne répare point à mesure ce qu'il détruit, ne fournit point à la foi morale et sociale un appui comparable à celui qui lui est retiré, au secours que la foi trouve dans les croyances tant qu'elle peut les animer de sa propre vitalité. Car les sociétés vivent de la foi, comme le juste ; et la foi dont elles s'entretiennent est une foi positive, non un fanatisme de négation. Rien ne sert de révolutionner la société si l'on n'est capable que de l'agiter sans l'édifier. Le droit qu'a l'incrédule militant de professer et même de propager son incrédulité par les voies de la raison et de la persuasion est donc limité par la considération de l'intérêt social. Lui-même doit, en conscience, modérer sa propagande par respect de la conscience d'autrui, qu'il n'a pas le droit de troubler, bien moins encore de pervertir ; et les pouvoirs publics n'auraient pas le droit d'encourager cette propagande, ils devraient même, en certains cas et dans une certaine mesure, la restreindre, si elle devenait une menace pour l'ordre et la paix de la société ; ils n'hésitent pas d'ailleurs, quand besoin est, à la proscrire, comme il

se fait chez nous par la neutralité scolaire (1), police qui s'est imposée non seulement dans l'intérêt de la paix publique, mais dans celui de la conscience nationale, cette conscience étant blessée par les atteintes que subit la foi religieuse.

L'incrédule fanatique est un individu aussi anormal que le croyant fanatique. Celui-ci compromet la foi en immobilisant la croyance ; celui-là s'attaque à la foi et à la croyance, sans égard à la nécessité absolue de l'une et à la nécessité relative de l'autre. Fanatique de croyance et fanatique d'incrédulité ont besoin d'être tous deux rappelés au sens moral de la foi, qui induira le premier à respecter en autrui le droit de la pensée, et le second à respecter de même le droit de toute foi sincère. La société ne peut plus maintenant enfermer ni l'un ni l'autre, et nous avons déjà dit que ces deux fléaux se conditionnent mutuellement. En attendant qu'ils disparaissent l'un et l'autre pour le plus grand bien de l'humanité, force nous est de défendre contre le fanatique de croyance le droit de penser honnêtement, selon nos moyens, dans la foi et dans la

1. Sur ce sujet de la neutralité scolaire, voir *la Religion*, 252-254 et *A propos d'histoire des religions*, 114-145.

science, sans être liés à de vieux dogmes qui n'ont plus de signification pour nous, et d'avertir le fanatique d'incroyance que son beau principe de la liberté de penser est aussi un dogme équivoque, sur lequel il est permis de faire beaucoup de réserves quand on l'a tiré au clair.

Après ce qui vient d'être dit, le principe de la liberté scientifique ne saurait donner lieu à longue discussion. Si on le considère au point de vue extérieur de son application dans la pratique de la vie sociale, la liberté scientifique n'est pas autre chose que la faculté de vaquer sans entrave aux recherches savantes et de produire en toute sincérité les résultats de ces recherches. Tout le monde aujourd'hui admet, pour le moins théoriquement, que nulle puissance spirituelle ou temporelle n'a le droit de gêner de telles investigations soit dans l'ordre des sciences de la nature, soit dans l'ordre des sciences de l'humanité. En fait, l'Église catholique romaine met grand empêchement à ces recherches, surtout en matière d'histoire religieuse, pour ceux qui lui obéissent : elle ne peut s'en prendre qu'à elle-même des conséquences ruineuses où nous voyons que cette politique aboutit dans l'ordre de la foi, qu'elle

est censée garantir. La science indépendante n'a point à s'inquiéter d'une pareille réglementation, que l'on ne peut pas dire d'un autre âge, vu que l'âge même de l'Inquisition n'en a pas connu d'aussi étroite, et que l'on peut qualifier, sans irrévérence, d'un seul mot, discipline de mort. Il ne s'ensuit point toutefois, on le comprendra sans peine, que toute opinion apparemment scientifique soit de la science, ni que le droit à la liberté scientifique soit celui de fausser la science même dans un intérêt de polémique antireligieuse. Il ne dépend pas des savants que la connaissance générale de l'univers et de l'histoire, travail de toute notre époque, ne batte en brèche la théologie du moyen âge, science d'autrefois qui voudrait se perpétuer en dogme dans le temps présent. Ils n'ont pas besoin, pour procurer l'effondrement de ces vieilles doctrines, d'orienter directement leurs conclusions contre elles, et ils feront mieux de s'en abstenir à moins qu'ils ne se voient dans la nécessité de défendre leur propre liberté. Ils doivent se garder surtout de pousser leurs conclusions au delà de leurs expériences sur un terrain qui n'est plus le leur et d'instituer comme une métaphysique de

négation. Une pareille attitude ne serait plus conforme à la discipline de la science et ne serait qu'un abus de la liberté. Car la liberté scientifique n'est pas le droit de professer, sous prétexte de science, les théories les plus radicalement antireligieuses en matière de philosophie spéculative et morale ; c'est le droit de professer tout ce qui est scientifiquement démontré, ou qui du moins tend à une telle démonstration. Nul n'a le droit, en faisant la science antireligieuse, de la tourner contre la société. Il va de soi que pour ce qui est de la liberté intérieure de la pensée le savant se trouve exactement placé dans les mêmes conditions que le commun des mortels : il n'a pas plus que les autres le droit de penser contre la vérité, et il doit, plus que les autres, s'il y a des degrés en cette obligation, discipliner son esprit pour la recherche loyale de ce qui est vrai.

Plus délicate que toute autre, à raison des circonstances, est la situation du savant adonné à l'histoire religieuse et spécialement à l'exégèse biblique. Disons toutefois, pour commencer, que le scrupule d'inquiéter la foi par la discussion des Écritures regardées comme sacrées dans les

Églises chrétiennes n'a plus de raison d'être après les longs débats qui ont été publiquement institués sur cette matière. Il appartient aux Églises de s'arranger, si elles peuvent, et comme elles peuvent, avec les résultats définitifs qui sont acquis à l'histoire. Libre même à elles, si elles réussissent encore à penser qu'elles en aient le droit, et que ce soit leur véritable intérêt, de prescrire à leurs adhérents de fermer les yeux sur toutes les conclusions critiques, si appuyées qu'elles soient d'humaine évidence, qui déconcertent leur tradition théologique. La science impartiale n'a qu'à suivre sa voie sans s'inquiéter de condamnations qui ne l'atteignent plus, ni de consignes qui désormais gênent seulement ceux qui par conviction religieuse ou par politique se croient tenus de les observer. Mais la critique n'est pas pour autant exempte de toute règle en ce qui regarde sa propre marche, ni de tous égards pour la foi, même peu éclairée, qui s'offusque de ses conclusions les plus légitimes.

Le terrain de la critique religieuse a toujours été fécond en hypothèses hardies où beaucoup se laissaient entraîner, soit par le malin plaisir d'agacer les théologiens, soit par la préoccupation

de combattre les anciennes croyances. On s'y est permis, on s'y permet chaque jour des conjectures que l'on présente, ou peu s'en faut, comme des certitudes, sur des points dont la seule importance historique exigerait qu'on y apportât plus de circonspection. C'est ainsi qu'en ces derniers temps l'existence même de Jésus a été niée de divers côtés avec une sorte d'emportement, avoué ou mal déguisé, qui témoignait beaucoup plus de passion que de science. Espèce de dogme négatif que certains opposaient au dogme traditionnel de l'incarnation du Verbe divin en Jésus et de la rédemption des hommes par le Christ. Il est incontestable que le christianisme a été fondé sur le mythe du Christ ; mais le mythe du Christ n'exclut pas, il implique plutôt l'existence de Jésus, comme support du travail mythique et comme point de départ du mouvement chrétien, que l'on voit exister à partir de l'an 30 environ de notre ère, et dont on serait fort empêché de montrer la moindre trace certaine avant cette date. De pareilles thèses, développées sans méthode, ne font point honneur à la science, et elles fournissent aux politiciens de l'apologétique, aux théologiens ennemis de toute critique,

aux croyants superficiels, une défense facile ou un encouragement pour leur préjugé. Au point où en est le progrès scientifique dans nos pays occidentaux, la science n'a guère d'autre adversaire à craindre qu'elle-même, ses propres erreurs, le manque de discipline, la tentation de ce que nous avons appelé le dogmatisme scientifique, champion involontaire du dogmatisme théologique, contre lequel il a voulu s'insurger, et mauvais auxiliaire de la science.

Les croyances chrétiennes ne sont pas que de vieilles erreurs qu'il importerait de déménager au plus vite avec la religion qui les conserve ; ce sont les antiques symboles d'une foi encore vivante, qui reste, et fort heureusement, dans une mesure beaucoup plus large qu'ils ne supposent, celle des gens qui pensent devoir en combattre les formes surannées. Les croyances et les institutions vétustes sont en train de tomber toutes seules par la seule force du mouvement qui emporte les sociétés modernes vers un idéal nouveau. Il n'y a pas lieu de s'affliger grandement de leur décadence ni de s'irriter violemment de leur persistance. Le savant surtout doit les traiter patiemment, assuré que le temps achèvera son

œuvre quand il faudra, et que nos empressements passionnés contribuent plutôt à la retarder. Le présent ne serait pas s'il n'y survivait la substance du passé ; notre société serait morte et la société des nations que nous voulons créer ne pourrait jamais naître si nous n'avions retenu en nous, pour l'élargir et pour lui faire porter des fruits meilleurs et plus abondants, l'esprit d'humanité qui a été l'âme du christianisme.

Il conviendrait que non seulement les historiens mais tous ceux qui s'adonnent aux sciences de l'humanité ne perdent jamais de vue le sens moral des faits humains, la portée morale des conclusions que l'on émet sur ces faits, la valeur morale de ces sciences mêmes auxquelles ils sont appliqués. C'est n'avoir rien trouvé en histoire que de n'y avoir pas rencontré autre chose que des monceaux de textes morts et des faits bruts en innombrable quantité. C'est n'avoir rien trouvé en sociologie que d'avoir relevé les compétitions d'intérêts, les ressorts économiques des sociétés, les conditions de leur développement matériel. Tout cela doit être contemplé dans la marche ascendante, douloureuse et accidentée, traversée de misères et de hontes, féconde malgré tout, de l'humanité

vers une vie mieux pourvue, sans doute, de biens matériels et de connaissances utiles, mais surtout moralement plus haute et meilleure. Ainsi l'indulgence de notre pensée pour les opinions anciennes qui apparaissent maintenant comme des illusions, et pour les institutions vieillies qui tournent en abus, ne sera que justice ; notre amour du vrai et du bien n'en sera point diminué, ni l'énergie de notre effort pour aider l humanité à franchir toutes les ornières du passé. La modération de notre esprit ne nous rendra que plus aptes à servir la cause du progrès humain et elle nous préservera de tout fanatisme. Si la vérité gît dans les nuances de la pensée, la sûreté des jugements, dont dépend celle de l'action, est en cette délicatesse d'appréciation de toutes les choses humaines. Mettons dans notre science un grain de moralité.

CHAPITRE V

LA DISCIPLINE MORALE DE L'ESPRIT

Toute discipline humaine, ayant un caractère social, a, par cela même, un caractère moral. La discipline intellectuelle et scientifique ne peut donc pas être plus que toute autre indépendante de la moralité. Ainsi, quoique la raison puisse éclairer la conscience, et la science servir de guide à la morale, la discipline intellectuelle ne laisse pas d'être subordonnée à la morale, dont on ne saurait la considérer comme le fondement absolu. Mais ce rapport de la discipline intellectuelle avec la moralité mérite un examen plus ample, soit quant au rôle de l'intelligence dans la direction de l'individu, soit quant à la fonction de la science dans la conduite de la société.

I

Après ce qu'on vient de lire, nous avons le droit de poser en principe que l'homme n'est pas seulement une raison vivante, et que la perfection de son être n'est pas l'équivalent d'un syllogisme bien construit. L'intelligence n'est pas le sentiment, le vrai n'est pas le bien, la science n'est pas la vertu ; mais il n'y a pas de cloison étanche entre toutes ces choses, qui se compénètrent dans l'unité de l'individu. L'une n'est pas l'autre, mais l'une n'exclut pas l'autre ; toutes s'appuient plutôt réciproquement, et la valeur de l'homme est dans l'harmonie de leur développement, non dans la prépondérance absolue qui serait donnée à l'une d'entre elles. Nous savons déjà que, si l'homme est une raison, ce n'est pas une raison toute faite, une lumière pleine et constante ; c'est une raison qui se fait, inégale et dissemblable selon les individus, inégale et dissemblable selon les circonstances, dans le même individu, un flambeau variable et de lueur passablement incertaine. Instituer cette raison arbitre

suprême du vrai et du bien serait lui faire plus de crédit qu'elle n'en mérite, puisque sa capacité ne va qu'à discerner ces choses en des limites assez étroites et l'on peut dire relatives. Surtout on aurait tort de se persuader qu'elle puisse toute seule dicter le devoir, parce qu'elle a l'idée de ce qui convient, ou qu'elle suffise, en montrant le vrai, à donner force pour réaliser le bien. L'intelligence, dans son propre exercice, se soutient par la volonté, et le sens du bien lui est indispensable pour trouver le vrai.

On pourrait dire cependant que le vrai est le devoir de l'intelligence, et que le bien est le vrai accompli par la volonté, tant le rapport de l'un et de l'autre est étroit, et le concours de nos facultés indispensable pour les réaliser l'un et l'autre. Car notre connaissance de la vérité est bien loin d'être la perception simple d'un objet qui s'offrirait de lui-même à notre contemplation pour être saisi tout entier du premier coup; ce serait plutôt un effort, jamais achevé ni pleinement satisfait, pour appréhender une réalité qu'on ne peut dire fuyante, puisqu'elle nous environne et nous presse de toutes parts, mais qui nous dépasse et que nous saisissons seulement à la

dérobée, par derrière, comme l'Écriture raconte que Moïse et Élie ont vu l'Éternel. C'est pourquoi notre acte d'intelligence est radicalement une volonté de connaître, et qu'il reste tel tant qu'il se poursuit, la perfection graduée de notre connaissance dépendant de notre attention. Assurément l'envie de connaître résulte du besoin, elle tend au maintien et au progrès de l'existence, en sorte que cette volonté n'est pas encore de soi un acte moral ; mais c'est par là que l'acte intellectuel devient susceptible de moralité, l'effort que le besoin réclame étant à considérer comme un devoir de l'individu. Car celui-ci n'est pas maître absolu de lui-même, comme s'il existait par lui-même et pour lui ; il existe par et pour la société dont il fait partie ; il doit à l'humanité son effort, il est dans l'obligation morale de le réaliser autant qu'il peut. Connaître et bien connaître, connaître de mieux en mieux, est donc, sans aucune subtilité de raisonnement ni de langage, le devoir de l'esprit. Et parce que le relâchement de l'attention, le désir de ne point trop voir ou de voir autrement qu'il n'apparaît à notre observation, parce que la négligence et le préjugé voulu altèrent le résultat de notre connaissance,

il est permis de dire que nous connaissons bien ou mal au sens objectif et rationnel de ces mots, selon que notre connaissance est vraie ou fausse, mais aussi au sens subjectif et moral, selon que l'acte même de la connaissance aura été accompli loyalement ou non, la vérité de la connaissance dépendant directement de la droiture avec laquelle l'acte même de connaître a été réalisé.

Tant s'en faut donc que la connaissance humaine soit pure affaire de raison ; c'est aussi bien une affaire de conscience, parce que c'est une affaire de volonté : non que la volonté crée le vrai, mais parce qu'une volonté droite et forte est nécessaire pour y atteindre, et parce qu'une volonté faible ou dominée par la passion collabore à la production de l'erreur. Si toute notre science était théorique, tout objective, sans application à la vie, on pourrait la concevoir plus dégagée en elle-même de la moralité, et il existerait un royaume ou, — si l'on préfère, — une république de la raison pure. Mais, en dépit de certaines apparences, l'ensemble de nos connaissances et de notre science est surtout pratique, subjectif, provisoire et convenu en sa définition, subordonné à son utilisation sociale. Raison pure et science pure

sont, par rapport à nous autres humains, de véritables mythes, aussi bien que le pur savant. Voilà pourquoi l'on peut parler de l'éducation, de la discipline morale de l'intelligence, comme d'une chose possible, utile et même indispensable. Bien des erreurs et des travers d'esprit, bien des défauts dans les systèmes d'éducation, bien des désordres dans la société auraient pu être évités si on l'avait mieux compris.

L'on aurait senti tout autant la nécessité de développer l'instruction, mais on se serait gardé de mettre le principal intérêt de l'éducation dans la masse des choses apprises, et l'on se serait moins encore avisé que la formation morale résulterait naturellement de cette somme de notions transmises de maître à élève par l'enseignement. Il n'aurait, certes, pas nui à l'instruction d'être sentie en devoir et de n'être pas présentée seulement en utilité. On s'est beaucoup trop abandonné à l'ancien esprit du rationalisme grec, et l'on a trop fait confiance à la connaissance individuelle comme principe de moralité, alors que le principe de la moralité n'est pas dans la connaissance individuelle, — pour autant qu'il y a individualité de la connaissance, — mais dans

le sentiment social, religieux et moral, du devoir. Plusieurs ont cru et croient encore ou se comportent comme s'ils croyaient qu'une exacte instruction élémentaire et une suffisante instruction professionnelle sont tout l'équipement nécessaire à l'homme pour conduire sa vie. Rien n'est plus illusoire que cette conception pédagogique, quand même on comprendrait dans ce programme général un rudiment d'instruction morale et civique. Toutes ces choses apprises au même titre, comme de simples leçons, ne deviennent pas pour autant vivantes dans le sujet auquel on les enseigne; elles pourront même ne pas s'ancrer bien profondément dans la mémoire, tout au moins y pourront-elles demeurer à peu près stériles, si elles n'ont été acquises aussi moralement, c'est-à-dire par un effort que soutient le sentiment du devoir, effort, appréciation et sentiment qui ne sont pas moins nécessaires que l'attention de l'esprit pour acquérir tout ce qui fait l'homme. Pour posséder une valeur effective nos connaissances ont besoin d'être réalisées en esprit d'humanité.

Ce n'est pas tant la connaissance qui donne le sens moral, que le sens moral qui donne un prix à la science et qui en assure la fécondité. Con-

naissance et moralité se tiennent ; la moralité ne va pas sans un sérieux exercice de l'intelligence ; mais ce n'est pas la culture de l'esprit qui, par elle-même, toute seule, institue et fait grandir le sentiment de la moralité. Le sens moral ne procède pas de l'intelligence, et il n'a pas son siège dans la raison ; c'est, à proprement parler, le sentiment religieux de l'obligation, le sens humain, social et mystique, du bien, non précisément de la vérité logique, ni de l'utile, ni de l'agréable, mais de ce qui s'impose comme étant selon l'ordre, par l'autorité d'un idéal incarné en quelque façon, bien qu'imparfaitement réalisé, dans la société vivante, et que les anciens ont personnifié dans les dieux. Inutile d'ajouter que ce n'est pas non plus l'impératif catégorique de Kant, donnée absolue de la raison pratique, — et fiction de dogmatisme rationnel. — Le bien n'est pas la chose à connaître, à réaliser par la pensée dans l'intelligence, mais la chose à faire, à réaliser par la volonté dans l'action. Le bien n'est donc pas une simple vérité, perçue comme utile, ou belle à mettre en pratique, mais une façon de vérité auguste, respectable, qui commande et qui veut être exécutée, à l'accomplissement de laquelle on

ne peut se dérober que par une trahison, non pas simplement d'un ordre rationnel des choses, ordre qui pourrait être compromis par notre maladresse ou dérangé par notre folie, non offensé ni trahi, mais d'un ordre divino-humain, — ainsi faut-il qualifier l'économie de la société humaine, — auquel chaque individu est tenu de contribuer par l'œuvre de sa vie. C'est ce sens humain du devoir qui régit en fait, dans la mesure où elle a quelque valeur morale, notre activité, qui la soutient et qui l'élève, qui la rend socialement, humainement utile et féconde, non pas indépendamment de la raison, mais avec la raison et par elle, qu'aussi bien il aide dans le discernement de ce qui est à faire ou à éviter.

L'exemple de personnages qui mériteraient la qualification de saints laïques, tels que Littré, ou d'autres que l'on pourrait citer, sans compter le grand nombre de ceux qu'on ignore, n'est donc point à alléguer en preuve de la suffisance de la raison comme institutrice et guide de la conduite. Ces exemples prouvent seulement que notre idéal moral est en train de se détacher des anciennes religions, qu'il cesse d'être lié aux anciens dogmes, qu'il affecte d'autres définitions, non

plus mythologiques mais réelles, qu'il tend à produire une plus véritable et plus parfaite religion de l'humanité. Le sentiment qui supporte cet idéal n'est pas plus un fruit des connaissances rationnelles et scientifiques de notre âge que le sens moral des chrétiens n'est un fruit de la théologie scolastique. C'est le vieux sens religieux et humain du devoir, enfin dégagé des mythes puérils et des dogmes artificiels, arrivant à une conscience et à une réalisation plus complètes de sa vraie nature. Un excès d'intellectualisme, facile à expliquer chez des gens qui ont pratiqué les livres et les idées plus que les hommes, parfois aussi le fanatisme anticonfessionnel d'une science trop sûre d'elle-même peuvent aveugler sur ce point nombre de personnes doctes et les induire à professer qu'une raison claire suffit à tout. Mais les faits sont là, et la psychologie, pour attester que la raison seule ne suffit à rien, pas même à garantir l'intégrité de son propre exercice, et que le ressort moral de notre humanité est quelque chose de plus profond, de plus puissant, de plus vivant, de plus délicat aussi et de plus doux à l'âme que la simple application de l'esprit aux choses de la conduite. Les saints laïques ne sont

pas laïques autant qu'on veut bien le dire, et que peut-être certains d'entre eux l'ont pensé ; ils n'ont fait, ils ne pouvaient faire, pour être saints, que changer de religion.

Conjugué avec l'individualisme, son frère jumeau, le rationalisme aboutit en ces matières aux conclusions les plus extravagantes et les plus dangereuses pour la vraie moralité. On s'imagine que la raison individuelle est absolument souveraine, maîtresse d'elle-même et de tout, et qu'elle est qualifiée pour décider ce qui est le droit de chacun, étant de son intérêt et de sa convenance, l'un et l'autre limités seulement, si toutefois on l'accorde, par l'intérêt et la convenance d'autrui. Or, la pauvre raison n'est point si indépendante ni si forte, et elle est radicalement incapable de refondre pour son propre usage tout l'ordre de la société, dans lequel, bon gré malgré, l'individu se trouve encadré, à l'emprise duquel il ne saurait, quoi qu'il en pense et quoi qu'il fasse, échapper que dans la plus faible mesure. La fausseté du principe, si légèrement admis, de l'autonomie absolue qui appartiendrait par droit de nature à l'individu et à la raison individuelle, apparaît en ses conséquences. La vérité morale du

milieu où l'homme vit n'est pas déterminée par l'exercice de la raison individuelle; elle est un produit de la raison collective, traditionnelle et actuelle, soutenue par le sens commun de moralité qui est dans la société tout entière et dans chacun de ses membres; ce produit se trouve, en quelque façon et à certain degré, repensé, corrigé, amplifié, souvent mal vu et altéré, mais non créé, par la raison individuelle qui se l'approprie, comme il peut être réalisé ou non par l'individu dans sa conduite. La raison individuelle qui croit recréer pour son usage ce programme complet de vie se fait illusion à elle-même; en ce qu'elle garde et en ce qu'elle écarte, elle travaille sur la donnée commune, faute de laquelle toute idée lui manquerait qu'elle pût prendre ou rejeter; au point de vue moral, ce qu'elle retient et ce qu'elle repousse n'est qu'une définition de son caprice, qu'elle suivra ou ne suivra pas; car si elle est naturellement disposée à rechercher ce qui est de son intérêt, elle se croit et se sait libre de ne rechercher cet intérêt qu'autant qu'il lui plaît. Tel individu peut s'admirer lui-même dans cette indépendance plus ou moins imaginaire; humainement et socialement parlant,

cet homme de raison pure est hors de la raison, et ce champion de la morale indépendante est, pour le moins en théorie, dépourvu de moralité. Il ne réussira pas d'ordinaire à être immoral dans la pratique de la vie, non seulement parce que la raison commune a influencé sans qu'il s'en aperçût le travail de sa raison individuelle, mais parce qu'il sera nécessairement inconséquent avec ses principes et qu'il se comportera, suivant les occasions, d'après les sentiments humains que le travail de cette intempérante raison n'a pas extirpés de son cœur.

On perd son temps à vouloir rationaliser la foi, et c'est un jeu dangereux que de proclamer l'individu arbitre absolu du devoir. Le devoir préexiste à l'individu, s'empare de lui et le saisit avant qu'il soit conscient ; il ne le relâchera qu'à son dernier soupir. L'autonomie prétendue de l'individu, qui ferait de lui une espèce de dieu et, comme on a dit, le centre du monde, est la chimère la plus ridicule et la plus périlleuse qui ait jamais hanté les cerveaux humains, où ce ne sont pourtant pas les chimères qui ont jusqu'à présent manqué. Qu'elle procède du mysticisme ou du rationalisme, cette hypertrophie de la personna-

lité humaine ne laisse pas d'être une monstruosité. Le devoir s'impose à l'homme, et la raison n'a pas à le créer, à le choisir, à le prendre pour une convenance dont elle serait juge et dont elle ne devrait compte qu'à elle-même ; elle a bien plutôt à le reconnaître, à s'incliner devant le droit que la société, que l'humanité possède et qu'elle exerce sur chacun de ses membres, à s'éclairer sur le devoir qui lui incombe en raison de ce droit supérieur de l'humanité sur l'individu, à ne concevoir le droit de celui-ci sur la société qu'en fonction de ce droit de la société sur lui-même, à servir le devoir et non à le prescrire ; car il est tout prescrit, même pour elle. Dans son propre exercice, ainsi qu'il a été dit, la raison est sujette au devoir, et tenue, moralement tenue, de s'y conformer. La saine liberté, la fécondité de cet exercice dépend de la fidélité qu'elle mettra dans l'accomplissement de cette obligation. La tâche est là qui l'attend, et elle s'en acquittera plus ou moins heureusement, mais elle ne peut pas la renier ni l'esquiver tout à fait. Le meilleur parti qu'elle puisse prendre est de l'embrasser avec résolution et humilité, sans marchander l'effort, sans se faire illusion sur

ses propres ressources, qui sont courtes et fragiles.

Au fond, la vérité humaine n'est ni purement individuelle ni purement sociale, elle est à la fois sociale et individuelle Elle est sociale, étant toujours traditionnelle en sa substance et par le courant de sa transmission ; elle est individuelle, ne subsistant en réalité que par les individus, et dans les individus, qui sans cesse la reçoivent pour la transmettre. Les individus sont les organes et non les simples canaux de cette vérité ; ils la refont de manière ou d'autre en eux-mêmes et ils la critiquent par l'expérience, en sorte que la vérité qu'ils transmettent n'est pas tout à fait celle qu'ils ont reçue, mais la même vérité augmentée et améliorée, ou bien diminuée et altérée. C'est un capital que tous ensemble font valoir selon leur capacité, et qui rapporte plus ou moins en chacun selon le zèle qu'il met à l'exploiter, à le faire profiter. Ce travail est de stricte obligation. Dans toutes les manifestations de notre activité il entre de l'intelligence, et partout où l'intelligence entre pour s'exercer le devoir entre aussi, qui prescrit et inspire l'application de l'intelligence. Le résultat même de cette application

est acquis à la société et à l'individu, puisque l'un et l'autre en ont le bénéfice Tous les éducateurs de la société humaine, parents, maîtres, publicistes, ne sauraient trop se pénétrer de ce principe, un principe éternel et chrétien, trop oublié dans les sociétés encore nominalement chrétiennes de nos jours, où nous voyons fleurir et le traditionalisme et l'individualisme les plus absolus : que la culture vraiment humaine est de caractère à la fois social et individuel; que le caractère social y introduit la religion du devoir, et le caractère individuel l'initiative de la liberté ; que si la religion du devoir ne doit pas opprimer mais éveiller, soutenir et grandir la liberté, provoquer et guider toutes les initiatives de la pensée et de l'action, l'évolution grandissante de la liberté ne doit porter aucune atteinte à la religion du devoir, mais la réaliser plus parfaitement; qu'il n'est aucune émancipation de l'individu à l'égard du devoir que sa qualité d'être social lui impose, mais qu'une émancipation nécessaire dans l'individu même est celle de l'être spirituel à l'égard des appétits égoïstes que l'homme intelligent doit dominer conformément aux règles de l'idéal moral ; enfin que si, en telles

circonstances données, les individus ne peuvent que se montrer réfractaires à des croyances qui jadis ont servi de support à l'idéal humain, mais qui ne peuvent plus maintenant que le compromettre, tous n'en doivent pas moins rester, d'esprit et de cœur, de volonté et d'action, les serviteurs de cet idéal humain, toujours vivant, toujours grandissant, à l'égard duquel l'incrédulité reste à bon droit défendue comme la plus criminelle des hérésies, la seule qui maintenant soit impardonnable.

II

Que la société contemporaine doive être organisée selon la science, c'est une assertion qui peut être, d'après la façon dont on voudra l'entendre, soit de simple bon sens, soit ridiculement insensée. Si l'on veut que la société humaine soit reconstituée tout entière, de la base au sommet, d'après les principes d'une science exacte, laquelle, en fait, ne pourrait être que la science actuelle, c'est-à-dire une science imparfaite, incomplète, certainement inexacte en beaucoup de ses

procédés et de ses conclusions, conjecturale en ses théories les plus importantes, indécise ou même aveugle en beaucoup de ses représentants devant le problème moral, la reconstitution de la société d'après la science serait la pire aventure à laquelle on pourrait exposer la pauvre humanité. La tradition humaine, si caduque et si peu sûre qu'elle soit en nombre de ses parties, si grand besoin qu'elle ait d'être incessamment réformée, demeure, en son ensemble et quant au fond, une expérience plus solide, une institution plus consistante en elle-même que l'improvisation hâtive de docteurs présomptueux qui ne manqueraient pas de prendre leurs imaginations pour des réalités. On peut être assuré d'avance qu'ils réussiraient merveilleusement à détruire ce qui existe et qu'ils se montreraient beaucoup moins capables de le remplacer. La société qu'ils s'emploieraient à fonder aurait toute chance d'être inhabitable, et l'on y retrouverait d'abord entre ses chefs et entre ses membres toute la confusion de l'antique Babel.

L'hypothèse d'une société ainsi bâtie sur la science est tellement chimérique et irréalisable, même pour notre temps, qu'il n'y a sans doute

pas lieu de s'y arrêter davantage. Mais il est facile de s'exagérer l'importance de la science, au sens étroit et purement intellectuel du mot, pour le bonheur des peuples, et le rôle des savants qui ne sont que savants, dans le progrès humain. La contribution de la science, le rôle du savant sont devenus indispensables, essentiels même, étant donné le développement intellectuel de l'humanité, auquel est coordonné l'ensemble de son évolution, mais ils ne sont pas les seuls essentiels, ni les seuls indispensables, ils ne sont peut-être pas les plus indispensables ni les plus essentiels. S'il s'agit des sciences de la nature, il est évident que ces sciences ont réalisé de très grands progrès, modifié l'économie extérieure de la vie contemporaine, lancé l'humanité dans la voie d'un immense développement industriel, d'une exploitation intense de la planète où nous vivons, et dont matériellement l'homme paraît se rendre de plus en plus maître. Cependant d'excellents esprits se sont déjà demandé si, en s'avançant impétueusement sur cette pente, l'humanité n'allait pas à sa perte, si la fièvre de l'industrialisme ne ferait pas bientôt craindre l'épuisement de ce qu'on appelle les matières premières, si d'épou-

vantables rivalités n'en résulteraient pas entre les peuples, enfin si les avantages extérieurs qui proviendraient de cette effervescence de civilisation matérielle ne s'accompagneraient pas d'une décadence morale qui compromettrait l'ensemble de l'évolution humaine et, par le chemin de la science ainsi comprise et appliquée, ramènerait tout droit l'homme à la barbarie. De telles craintes paraissent d'autant plus fondées que les docteurs ès sciences sociales abondent trop souvent dans le sens du matérialisme, et que les socialistes professionnels n'ont pas toujours un grand idéal d'humanité. Les uns et les autres ont bien vu que le sort des masses populaires n'avait pas gagné de tout point au développement de l'industrie scientifiquement organisé ; que même il s'était, à certains égards, aggravé ; que le monde ouvrier, dans les usines, peine et s'épuise en des conditions d'existence moins saines, moralement et physiquement, — mais plusieurs de nos docteurs sont plus attentifs au physiquement qu'au moralement. — que celles du paysan. Ils n'ont guère trouvé d'autre remède à ce mal que d'adoucir ces conditions dans l'ordre extérieur et matériel, et d'effacer, si possible la disproportion qui existe

entre le sort de la classe dite capitaliste, dont il semblerait que le destin soit de jouir, et celui de la classe dite ouvrière, dont il semblerait que le sort soit de travailler et de souffrir. Louable propos, toutes réserves faites sur les moyens que l'on suggère et que même on emploie çà et là pour le réaliser. Propos insuffisant, comme l'idéal de société égalitaire auquel il se rattache. Sans compter qu'à placer si bas l'idéal social, on le rend irréalisable. Car il n'est pas autrement facile d'accorder, pour tous les hommes sans exception, un minimum de travail pénible, que ce travail soit matériel ou non, avec un maximum de jouissances sensibles ; et l'aboutissement fatal d'un effort uniquement poussé dans cette direction pourrait bien être la misère commune. Le travail est en soi plus ou moins pénible et fatigant, mais il est sain aussi, physiquement sain la plupart du temps, et aussi moralement en tant qu'exercice normal de l'activité humaine, pourvu qu'il n'aille pas jusqu'au surmenage. Si humble qu'il soit, il a sa noblesse, et comme discipline individuelle, et comme service social. C'est ce qu'il conviendrait de se rappeler, sans d'ailleurs négliger rien de ce qui peut humainement, de ce qui doit en

toute justice être fait pour améliorer et embellir les conditions matérielles de toutes les existences. Mais les conditions morales méritent encore plus d'attention, une attention qu'on n'a point assez accoutumé de leur attribuer.

Il ne faudrait pas que le matérialisme scientifique encourageât le matérialisme social. La science ne devrait pas être matérialiste. Elle s'avilit et se perd elle-même en se donnant comme fin dernière ce qui est son objet propre, la connaissance du monde extérieur, et en donnant comme but suprême à l'effort de l'humanité ce qui n'en doit être qu'un but secondaire et subordonné, le maximum de bien-être. Cette fin et ce but, ainsi poursuivis, reculeront à mesure qu'on pensera les atteindre, et, dans la mesure où on les atteindra, on ne s'y trouvera jamais à l'aise. La science, la vraie science doit avoir un idéal moral qu'elle ne se croie pas obligée de tirer d'elle-même, qui la domine, et qu'elle serve. Ce n'est, certes, pas assez que, s'élevant au-dessus d'un matérialisme étroit et pesant, elle se complaise dans un idéalisme tout abstrait et philosophique, qu'elle construise des systèmes d'idées, logiques et froids, squelettes de vérité peut-être mais qui ne

seront jamais vivants. Elle n'est plus, sans doute ne sera-t elle plus désormais la servante de la théologie, mais elle doit être persuadée qu'elle demeure la servante, non la maîtresse de la vie, de la vie morale s'entend, et qu'elle doit se tourner vers cet idéal humain pour le reconnaître et pour l'embrasser, sans avoir la prétention de l'enfermer pour toujours en ses définitions, bien moins encore de le créer. Quand elle ignore ses limites, elle prend, devant le bon sens de l'humanité, un ridicule dont elle-même ne s'aperçoit pas, et qui n'en est pour elle que plus fâcheux. Se faisant plus modeste afin d'être moralement plus utile, elle n'en sera que plus noble et plus respectable. Elle s'épargnera beaucoup de déboires si elle ne se croit pas appelée à prendre en main toute seule et par ses propres moyens le gouvernement de toutes les affaires humaines. N'est-il pas arrivé déjà que des savants, descendus dans la politique, n'y ont pas fait merveille et ne s'en sont pas bien trouvés ?

Une fonction assez grande et assez belle appartient à la science en son ministère d'éducation nationale et humaine, comme raison instruite d'un peuple et de l'humanité. Jamais peuple cultivé

n'apportera trop d'attention, de zèle, de scrupule, dans le recrutement, dans la préparation, dans la sélection de son corps enseignant, qui doit être un personnel d'élite, formé comme il convient à sa mission supérieure, appliqué en chacun de ses membres à la part qui répond le mieux à ses aptitudes. Un même esprit devrait les animer tous dans la diversité de leurs travaux respectifs, et monobstant l'inévitable divergence des opinions particulières. Une divergence essentielle sur ce que nous venons d'appeler l'esprit de l'enseignement, c'est-à-dire sur la question même et le fond de l'idéal moral, serait un principe de ruine pour l'éducation nationale et conséquemment pour la nation même, pour l'œuvre d'humanité qui s'accomplit par elle. Le faux principe d'une prétendue liberté de pensée, qui n'est, au sens où beaucoup l'entendent, qu'une infirmité de l'âme, ne doit point ici faire objection. Toutes les opinions, au point de vue moral, ne sont pas également saines, et il n'y a pas à dire non plus que toutes peuvent être également sincères. Au surplus, la société, qui n'est pas juge de ce qui se passe dans les consciences individuelles, n'est pas tenue d'employer des mains trop lourdes à ses

besognes les plus délicates. Un juste milieu existe entre l'intolérance dogmatique et l'anarchie intellectuelle. C'est dans l'unité de l'idéal moral que doit se faire la concentration des esprits ; c'est dans cette unité que peut se maintenir le lien national, c'est par cette unité que se réalisera, si elle doit, comme nous l'espérons, se réaliser un jour dans la société des nations, l'union de l'humanité.

Il importe donc au plus haut point que tous les maîtres, à tous les degrés de l'enseignement soient des éducateurs non seulement de l'esprit mais de l'âme, et non des marchands de science. Que les grands corps savants ne tournent pas trop à la représentation scientifique, au détriment de la science et de sa moralité. Que notre grande Académie, par exemple, ne s'admire pas trop dans sa figuration littéraire, et, si elle veut être le cénacle de l'esprit français, un haut cénacle d'humanité, qu'elle regarde d'un peu près à ce que signifie cette prétention. Que les Académies en général ne soient pas de petits cercles bien fermés où l'on n'entre qu'avec un supplément de titres et de recommandations qui n'ont rien à voir avec le mérite personnel, ni avec l'intérêt propre de la science

ni avec son intérêt moral. Il ne faudrait pas trop d'intrigues, de petitesses, de légèreté, dans ce qu'on croirait être la dispensation supérieure des choses de l'esprit. Et puisque la presse est aussi de nos jours une grande puissance spirituelle, sera-t-il permis de dire que cette puissance ne ne doit pas se proposer seulement d'influencer l'opinion, mais de l'instruire, de servir l'idéal de justice et d'humanité en dehors duquel son action ne pourrait être que nuisible ?

Mais arrêtons-nous plutôt, en finissant, au laboratoire principal de la conscience nationale, à ce ministère de l'enseignement dont dépend en grande partie l'avenir de notre pays. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on s'en afflige, ou bien que l'on se borne à prendre le fait tel qu'il est, inéluctable et irrésistible, sans autre disposition que la ferme volonté de s'y accommoder pour l'œuvre d'aujourd'hui et pour celle de demain, il est évident que le grand magistère de l'éducation nationale et humaine qui jadis et naguère encore était principalement aux mains de l'Église, tend à passer de plus en plus en celles d'un personnel d'État, — dit laïque tout simplement parce que ni son recrutement ni son programme n'ont de caractère con-

fessionnel, — qui se trouve ainsi appelé à prendre la place, à remplir la fonction, à fournir le service des instituts religieux qui étaient voués à ce ministère sous la direction de l'Église et qui, pour ce qui dépend d'eux, n'y ont pas jusqu'à présent renoncé. Cette translation de service est en rapport avec le mouvement général de l'évolution dont nous franchissons actuellement l'étape décisive, au delà de laquelle s'ouvre pour l'humanité la perspective d'une organisation nouvelle, plus large et meilleure. Rien donc n'est plus utile que d'en scruter la signification, afin de mieux comprendre le caractère et l'étendue des obligations qui en résultent pour les successeurs du magistère chrétien.

Tous doivent savoir qu'ils ne sont pas de simples répétiteurs ou docteurs, chargés de faire connaître telle partie des notions maintenant acquises, de s'appliquer à tel enseignement, de cultiver tel ordre de recherches scientifiques, mais de former les esprits de leurs auditeurs, — ce qui est autre chose que de donner une leçon, — et d'instruire véritablement, d'informer, d'agrandir les âmes, — ce qui est plus encore que de former l'esprit. — Telle est la tâche que s'assignait, que s'assigne

encore l'Église catholique, en vue de procurer à ses fidèles le salut éternel, et aussi de perpétuer son propre règne sur la terre. Notre Église à nous, c'est notre vieille et chère nation, notre France aimée, notre humanité française dans laquelle nous servons l'humanité universelle; c'est aussi bien cette humanité même, l'humanité à venir, celle qui doit être et qui un jour sera, si les humanités diverses qui se partagent encore le monde s'associent enfin réellement en humanité. Cette Église a besoin d'apôtres, et elle nous a choisis quoiqu'indignes, — on est toujours indigne et incapable pour un si haut service, — afin que nous aussi nous soyons les guides de nos frères sur le chemin du salut. Le salut qu'il s'agit pour nous de procurer n'est pas un bien éloigné, insaisissable, invérifiable; il est à portée de notre vue, ou, pour mieux dire, il est en nous. Le salut, c'est l'amour de la vérité qui éclaire; le salut, c'est l'amour du travail qui fortifie et qui ennoblit; le salut, c'est le courage du dévouement qui élève et qui conquiert; le salut, c'est l'esprit de fraternité, qui produit la paix. Notre récompense est la joie de l'œuvre accomplie, la perspective de celle que prépare notre minime effort. Deux sen-

timents nous doivent pénétrer qui nous garderont dans cet équilibre moral que nous tâchons d'instituer autour de nous : le sentiment du peu que nous pouvons par nous-mêmes pour l'avancement de cette grande œuvre à laquelle nous sommes attachés, du peu que nous pouvons réaliser en nous-mêmes, ou dans nos œuvres et dans nos exemples, du peu que nous sommes en mesure de réaliser en autrui par notre activité la plus soutenue ; et le sentiment de l'utilité indéfinie qui pourtant est celle de ce peu, et qui en fait une très grande chose, non par notre grâce, par notre vertu propre, mais par la grâce de l'humanité, par la puissance du grand courant de vie où se mêle notre chétif apport. Nous ne sommes pas les détenteurs d'un pouvoir magique qui nous serait venu d'en haut pour opérer ici-bas des effets miraculeux. Nous n'avons pas reçu du ciel le don d'infaillibilité pour instruire les hommes, et nous ne leur demandons pas, nous ne demandons ni aux petits ni aux grands de s'abandonner à notre conduite les yeux fermés. C'est de notre société que nous tenons notre investiture ; nous ne sommes que ses mandataires, ses agents, nous n'affectons pas d'être ses chefs. Nous ne sommes

pas non plus les distributeurs d'une vérité toute faite dont nous serions les seuls administrateurs autorisés. Notre ambition est d'aider les hommes à réaliser un peu plus de vérité humaine, un peu plus d'humanité. Si notre mission ne nous élève au-dessus de personne, elle reste assez belle pour honorer notre existence et nous consoler de l'obscurité relative qui la plupart du temps enveloppe nos travaux. Nous n'avons rien à envier aux carrières plus brillantes ou temporellement plus avantageuses. On nous a attribué, nous avons choisi la meilleure part, et elle ne nous sera point enlevée. Car les principes du progrès humain nous ont été donnés à garder et à cultiver : telle est notre portion d'héritage, et ce lot est parmi les plus glorieux.

Souvenons nous seulement de ce qu'est notre tâche, et qu'elle ira toujours grandissant. Des ruines qui se sont amoncelées autour de nous un monde nouveau va surgir. Une grande résurrection se prépare au-dessus des tombeaux innombrables qui viennent de se refermer. L'humanité en travail de mort et de vie est prête à donner son fruit. A cette humanité qui va naître préparons le berceau qui lui convient. Nous l'aperce-

vons dans l'aurore du prochain avenir, cette humanité plus large que la nôtre, et plus clairvoyante, et meilleure, et plus belle. Nous contribuerons à son avènement si nous savons ne point trop nous regarder nous-mêmes, mais regarder l'œuvre qui nous incombe et qui est infiniment plus grande que nous ; si nous enseignons de parole et d'exemple une véritable discipline d'humanité ; si nous travaillons tous les jours de notre vie selon cette discipline, non seulement à faire connaître l'utile, mais d'abord à faire estimer et rechercher le vrai, à faire aimer le bien, à inspirer au monde l'idéal d'humanité qui est notre religion et d'où nous vient le véritable salut.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

AVANT-PROPOS..... 5

CHAPITRE PREMIER. — De l'intelligence et de la science..... 19

CHAPITRE II. — De la discipline intellectuelle et scientifique..... 56

CHAPITRE III. — Le dogmatisme théologique et l'économie de la foi..... 90

CHAPITRE IV. — Le dogmatisme rationaliste et l'économie de la science..... 128

CHAPITRE V. — La discipline morale de l'esprit. 161

Imp. JOUVE et Cie, 15, rue Racine, Paris. — 3921-19

La Bibliothèque
Université d'Ottawa
Echéance

The Library
University of Ottawa
Date Due

25 MAI 1989

15 MAI 1989

NOV 13 2000

07 NOV. 2000

AVR 20 2009

AVR 19 2010

a39003 000740448b

LOISY, ALFRED FIRMIN
DE LA DISCIPLINE INTEL

BC CE
0177
.L62 1919

LOISY, ALFRED FIRMIN
DE LA DISCIPLINE INTELLECT

1516342